شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

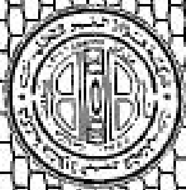
(ت: ٥٠٥هـ)

تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

الجزء العاشر

دار نقطة
للنشر والتوزيع



شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

١٠

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

توزيع

مؤسسة الضحى
للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان - بيروت - الظريف - بناية عيدو

تلفون: ٧٥٠٩٥٢ ١ ٠٠٩٦١ - جوال: ٠٠٩٦١٣٩٤٣٤٦١

البريد الالكتروني : chahrour.mohd2@gmail.com

وقل رب زدني علما

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٤٧ هـ

٢٠٢٥ م

دار نقطة
للنشر والتوزيع

00905449692940

00971 503815433

nokta.pub23@gmail.com

noktapub23

Noktapublish

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

(ت: ٥٠٥هـ)

تأليف

أبي الطيب مولود السريري المغربي

الجزء العاشر

دار نقطة
للنشر والتوزيع

(القطب الرابع: في حكم المستثمر وهو المجتهد)

يعني أن هذا القول المسوق هنا هو متضمن (القطب الرابع) من الأقطاب الأربعة، وهذا القطب الرابع معقود ومرسوم (في) بيان (حكم المستثمر وهو المجتهد) من حيث شروطه، وعمله، وما يصح من التقليد له، وسبيل ترجيحه الأدلة بعضها على بعض عند التعارض. (و)بمقتضى ذلك وموجبه (يشتمل هذا القطب على ثلاثة فنون) أي أطراف من القول المعرفي المنطوي في هذا الحكم، وهذه الفنون هي:

(فن في) تعريف (الاجتهاد) وبيانه.

(وفن في) تعريف (التقليد) والاستفتاء وحكم العوام فيه.

(وفن في ترجيح المجتهد دليلا على دليل) آخر (عند) حصول (التعارض) بينهما.

هذا هو متضمن هذا القطب على وجه الجملة، وإذ قد نجز هذا البيان الجملي له فإنه يصار إلى إيراد بيانه على وجه التفصيل فيقال في ذلك:

(الفن الأول: في الاجتهاد والنظر في أركانه وأحكامه)

يعني هذا (الفن) الطرف (الأول) من ذلك القول المعرفي المتعلق بالمجتهد هو فن موضوع ومرسوم(في) بيان(الاجتهاد) (و)ما أثمره(النظر في أركانه) الثلاثة الآتي بيانها مفصلة(و)في(أحكامه) التي تترتب عنه وهي متعلقة بالمجتهد كما سيأتي ذلك مبينا.

(أما أركانه فـ)إنها(ثلاثة): أحدها(المجتهد. و)ثانيها الموضوع(المجتهد فيه) وهو المسألة التي يطلب حكمها، (و) ثالثها(نفس الاجتهاد) ومتعلق النظر فيه هو بيانه وإظهار حقيقته على ما هي عليه في هذا المقام.

هذه هي هذه الأركان مجملة، فليصر إلى إيراد القول فيها مفصلا.

(الركن الأول في نفس الاجتهاد)

يعني هذا القول المساق هنا هو (في) بيان ماهية (الركن الأول) من هذه الأركان الثلاثة وهذا الركن هو (نفس الاجتهاد) -فيه إضافة المؤكد بكسر الكاف للمؤكد بالفتح- فأصل هذا اللفظ: الاجتهاد نفسه، وبذلك يصير معنى الكلام بيان ماهية الركن الأول الذي هو الاجتهاد نفسه.

وبيان هذه الماهية يكون بحدها وتعريفها. فلنسق ما أثمرته الأنظار والأفهام في ذلك (وهو) أن الاجتهاد (عبارة عن بذل) الشخص وإعطائه (المجهود) أي الجهد والطاقة بأعلى ما يقدر عليه (واستفراغ) واستخراج (الوسع) أي القدرة التي يملكها وغاية ما يقدر على استفراغه (في) سبيل تحصيل (فعل من الأفعال و) لكنه (لا يستعمل إلا فيما) أي الفعل الذي (فيه) يعني في الإتيان به وإدخاله إلى الوجود (كلفة) أي مشقة وصعوبة وبذل جهد وطاقة، (فيقال) بناء على ذلك: (اجتهد) فلان (في حمل حجر الرحى) أو في حمل الصخرة العظيمة، (ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة) أو حبة (لكن صار) هذا (اللفظ) الذي هو الاجتهاد (في عرف العلماء) لفظا (مخصوصا ببذل) الفقيه (المجتهد وسعه) وطاقته (في طلب العلم بأحكام الشريعة) باستنباطها من أدلتها (و) هذا الاجتهاد (الاجتهاد التام) فيه هو (أن يبذل) الفقيه (الوسع في الطلب) حتى يدرك أعلى ما يقدر عليه، وذلك يكون (بحيث يحس من نفسه) ويشعر منها (بالعجز عن مزيد طلب) يفيده في تحصيل مراده هذا ما عرف به الاجتهاد.

وفي هذا قال الآمدي أيضا: " أما (الاجتهاد) فهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة، ولهذا يقال: اجتهد فلان في حمل حجر البزارة، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة.

وأما في اصطلاح الأصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه.

فقولنا: (استفراغ الوسع) كالجنس للمعنى اللغوي والأصولي، وما وراءه خواص مميزة للاجتهاد بالمعنى الأصولي.

وقولنا: (في طلب الظن) احتراز عن الأحكام القطعية.

وقولنا: (بشيء من الأحكام الشرعية) ليخرج عنه الاجتهاد في المعقولات والمحسوسات وغيرها.

وقولنا: (بحيث يحس من النفس العجز عن المزيد فيه) ليخرج عنه اجتهاد المقصر في اجتهاده مع إمكان الزيادة عليه، فإنه لا يعد في اصطلاح الأصوليين اجتهادا معتبرا"[١].

وقال الإمام الرازي: " وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في أي فعل كان يقال استفرغ وسعه في حمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسعه قبل في حمل النواة وأما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه"[٢].

هذا ما عرف به هذا العمل الفقهي الذي هو الاجتهاد وهذا ما حصل به تعريفه الذي هو الركن الأول من الاجتهاد باعتباره متضمنا للفعل وللفاعل الذي هو المجتهد ولشروطه وللسبل التي يسلكها في الترجيح بين الأدلة.

وإذ قد تقرر هذا البيان التعريفي له فحصل بذلك إيراد بيان هذا الركن الأول منه، فإننا نصير إلى إيراد الأركان الأخرى فنقول:

---

(١) الإحكام، ٤/ ٢١٨، ٢١٩.

(٢) المحصول، ٢/ ٤٨٩.

(الركن الثاني: المجتهد)

يعني أن (الركن الثاني) من هذه الأركان التي يتقوم بها هذا الفعل -الاجتهاد- هو (المجتهد) ومتعلق النظر الأصولي فيه هنا هو بيان ما اشترط في شأنه حتى تتحقق فيه صفة الاجتهاد، وتقوم به، (و)الذي تقرر في ذلك هو أنه يشترط(له) يعني فيه على الوجه الإجمالي(شرطان) اثنان يصححان قيام حقيقة الاجتهاد به.

(أحدهما): هو (أن يكون محيطا بـ)ـمعرفة(مدارك الشرع) وهي كل الأدلة التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية(متمكنا) بملكته الفقهية (من استثارة) وإيقاظ (الظن) المرشد للأحكام (بالنظر فيها) والبحث عن مراشد الاقتضاءات الشرعية فيها (و)متمكنا من معرفة مراتب الأدلة من حيث القوة والضعف فيكون بذلك متمكنا من (تقديم ما يجب تقديمه) لقوته (و)من (تأخير ما يجب تأخيره) عن الاعتبار لضعفه، وترجيح ما سواه مما يعارضه عليه. هذا هو الشرط الأول.

قال السعد: " أن يكون عالما بمدارك الأحكام وأقسامها وطرق إثباتها، ووجوه دلالتها وتفاصيل شرائطها ومراتبها وجهات ترجيحها عند تعارضها والتفصي عن الاعتراضات الواردة عليها فيحتاج إلى معرفة حال الرواة وطرق الجرح والتعديل وأقسام النصوص المتعلقة بالأحكام وأنواع العلوم الأدبية من اللغة والصرف والنحو وغير ذلك. هذا في حق المجتهد مطلقًا. وأما المجتهد في مسألة فيكفيه ما يتعلق بها ولا يضره الجهل بما لا يتعلق بها"[1].

(والشرط الثاني) هو (أن يكون عدلا) وذلك يتحقق بأن يكون ذا ملكة نفسية يصير بها (مجتنبا للمعاصي القادحة في العدالة) ومن هذه المعاصي ما

---

(١) شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي بحاشية السعد والجرجاني (٣/ ٥٨٠).

يخل بالمروءة كالبول في الطريق وما يعد من الصغائر كتطفيف حبة وسرقة لقمة (وهذا) الشرط لا يتوقف عليه الاجتهاد ومن ثم لم (يشترط) فيه من حيث هو، وإنما اشترط في المجتهد(لجواز الاعتماد على فتواه) وإمكان قبولها وسريانها في الناس فلو تجرد من هذا الشرط وقبلت فتواه واعتمد عليها فعمل بها كان ذلك قاضيا برواج فتوى فاسق، والواجب طرح فتوى الفاسق وعدم الالتفات إليها (فمن ليس عدلا) لا يعتمد عليه في أمور الدين(فلا تقبل فتواه) لغيره، لسقوط شهادته وروايته. هذا في حق غيره من حيث تعدي فتواه إليه.

(أما) فتواه (هو في)حق(نفسه) فإنها مقبولة (إذا كان عالما)مجتهدا، فمن بلغ درجة الاجتهاد(فـ)ـإنه وإن كان فاسقا اجتهاده صحيح في حقه، وبناء على ذلك يجوز(له) ويصح منه(أن يجتهد لـ)ـدرك حكم أو أحكام تتعلق به في خاصة(نفسه) إذا عرض له ما يوجب عليه دركها والاجتهاد في تحصيلها من وقائع ونوازل(ويأخذ) فيها بالأحكام التي حصلت له(باجتهاد نفسه) والذي يظهر هو أنه يجب عليه هذا الأخذ لأن ما أداه إليه اجتهاده هو حكم الله تعالى في حقه وإن كان فاسقا فالفسق لا يسقط صحة اجتهاده إن كان عالما وإنما يسقط قبول فتواه لغيره.

وإذا تقرر هذا (فـ)إنه يظهر به (كأن العدالة) بناء على هذا التفصيل (شرط) في (القبول للفتوى لا شرط صحة الاجتهاد) وهذا الذي ذكره المصنف في شأن عدم شرطية العدالة في تحصيل رتبة الاجتهاد على وجه الاحتمال، قد صرح غيره به والمسألة خلافية.

قال في البحر المحيط: " وشرط الأستاذ أبو منصور والغزالي وإلكيا وغيرهم العدالة بالنسبة إلى جواز الاعتماد على قوله.

قالوا: وأما هو في نفسه إذا كان عالما فله أن يجتهد لنفسه ويأخذ باجتهاده لنفسه فالعدالة شرط لقبول الفتوى، لا لصحة الاجتهاد وقضية كلام غيرهم

أن العدالة ركن وقال الماوردي والروياني وابن السمعاني: إن قصد بالاجتهاد العلم صح اجتهاده وإن لم يكن عدلا، وإن قصد به الحكم والفتيا كانت العدالة شرطا في نفوذ حكمه وقبول فتياه، لأن شرائط الحكم أغلظ من شرائط الفتيا قال ابن السمعاني: لكن يشترط كونه ثقة مأمونا، غير متساهل في أمر الدين قال: وما ذكره الأصحاب من عدم اشتراط العدالة مرادهم به ما وراء هذا"[١].

وفي تشنيف المسامع: " لا يعتبر في صحة الاجتهاد أن يكون رجلا ولا أن يكون حرا، ولا أن يكون عدلا، وإنما تعتبر العدالة في الحكم والفتوى فلا يجوز استفتاء الفاسق، وإن صح استفتاء المرأة والعبد، ولا يصح الحكم إلا من رجل عدل، فصار شروط الفتيا أغلظ من شروط الاجتهاد بالعدالة، لما تضمنه من القبول يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص، لأن ذلك في جواز التمسك بالظاهر المجرد عن القرائن والكلام هنا في اشتراط معرفة المعارض أي بعد ثبوت كونه معارضا"[٢].

هذا ما يتعلق بهذا الشرط الثاني، فلنرجع إلى إيراد البيان التفصيلي في شأن ذلك الشرط الأول ومضامينه قائلين:

(فإن قيل) لقد شرطتم في الشخص الذي يتحقق بصفة الاجتهاد أن يكون محيطا بمدارك الشرع وأدلته، ومن هذا يرد عليكم هنا سؤالان: أحدهما هو (متى يكون) هذا الشخص (محيطا بمدارك الشرع) مستوعبا لها؟ هذا هو السؤال الأول،(و)أما السؤال الثاني فهو (ما) هي الصورة البيانية التفسيرية التي يظهر بها(تفصيل العلوم التي لا بد) من الإحاطة بها واستيعابها، والتمكن (منها لـ)أجل (تحصيل منصب الاجتهاد) ومرتبته؟

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٣٦).

(٢) تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٤/ ٥٧٣).

(قلنا) مجيبين عن السؤال الأول: (إنما يكون) الشخص(متمكنا من) بناء(الفتوى) والقدرة على الإفتاء المعتبر المقبول(بعد أن يعرف المدارك) والأدلة(المثمرة للأحكام) الشرعية(و)بعد(أن يعرف كيفية) أي طريقة(الاستثمار) أي طلب ثمرات هذه المدارك وأخذها، وهذه الثمرات هي الأحكام بالأصالة، ثم المدلولات الأخرى التي قد تؤخذ من تلك المدارك على وجه العموم والاستغراق، والاستثمار هنا هو الاستنباط والاستخراج، وقد يكون المستخرج به المستنبط حكما وقد يكون مناطا، أو غيرهما مما يطلب بالاجتهاد. هذا هو المعنى المراد بالاستثمار.

(و)أما هذه(المدارك) التي هي الأدلة(المثمرة للأحكام كما فصلناها) وبيناها في مجرى الكلام عليها في القطب الثاني فإنها(أربعة) وهي(الكتاب) القرآن الكريم(والسنة) النبوية(والإجماع) إجماع مجتهدي الأمة(والعقل) الذي هو مستند النفي الأصلي، والبراءة الأصلية ليقضي ببقاء ما كان على ما كان.

(و)أما(طريق) هذا(الاستثمار) وكيفيته فإنه(يتم) دركه والتمكن منه(بـ) ـمعرفة(أربعة علوم اثنان)منها(مقدمان) وهما: ثبوت معرفة نصب الأدلة ووضعها من الشارع، ومعرفة اللغة والنحو. (واثنان) منها (متممان) لهما،(و) بمعرفة (أربعة) أخرى واقعة (في الوسط) إذ وقعت بين المقدمين والمتممين بالطبع والوضع، (فهذه ثمانية) علوم وقد أوردناها مجملة(فلنفصلها) ولنبينها بأعيانها وحقائقها مفصلة المضامين والمباحث المعرفية المتعلقة بها(ولننبه) في مجرى الكلام(فيها على دقائق) معرفية ونظرية(أهملها الأصوليون) فلم يذكروها. هذه هي العلوم التي لا يتم هذا الاستثمار إلا بتحصيلها.

وإذ قد نجز هذا فلنذكر هذا المضمون المجمل في الكلام السابق، ولنبدأ أولا بذكر هذه المدارك قائلين:

(أما كتاب الله عَزَّوَجَلَّ) وهو القرآن الكريم(فـ)ـإنه(هو الأصل) الذي يرجع إليه كل ما يعد دليلا شرعيا يتمسك به في بناء الأحكام الشرعية والدينية بالعموم والاستغراق(و)بذلك(لا بد) للمجتهد (من معرفته) تحصيلا ودراية والاطلاع على آياته(ولنخفف) يعني وقد خفف(عنه) أي عن المجتهد أو قد خفف في معرفة ما ذكر (أمرين) اثنين:

(أحدهما:) هو(أنه لا يشترط) في المجتهد(معرفة جميع الكتاب) العزيز(بل) يشترط فيه معرفة(ما تتعلق به الأحكام) الشرعية (منه وهو) ما(مقدار)ـه (خمسمائة آية) منها آيات العبادات كالصلاة والزكاة ونحوهما، وآيات المعاملات كالبيع والرهن، والإجارة والنكاح، ونحو ذلك. وهذا الذي ذكروه من قصر مآخذ الأحكام على هذه الآيات الخمسمائة كأنهم أرادوا به ما دل من القرآن الكريم على الأحكام بدلالة المطابقة أو في معناها، إذ القرآن كله قد تؤخذ منه هذه الأحكام بطريق الالتزام العام بوجه ما، وخاصة عند من يرى أن شرع من قبلنا شرع لنا، ثم إن في القصص وذكر الوعد والوعيد ما يرشد إلى أحكام شرعية معينة.

وعلى كل تقدير هذا هو الأمر المفيد لهذا التخفيف.

الأمر (الثاني) الدال على هذا التخفيف هو أنه (لا يشترط) في المجتهد (حفظها) أي حفظ هذه الآيات الخمسمائة (عن ظهر قلبه) بحيث يقرأها من نفسه (بل) المشترط فيه هو (أن يكون عالما بمواضعها) ومواقعها في السور، فهذا شرط فيه (حتى) يأخذ من القرآن الكريم و(يطلب منه الآية المحتاج) هو (إليها) ويستحضرها بالاطلاع عليها واستخراجها (في وقت الحاجة) إليها، وذلك يكون عند نزول نازلة تتعلق بها.

هذا ما ذكره المصنف هنا وقد تبعه فيه من جاء بعده من الشافعية والحنفية وغيرهم.

هذا ما تيسر ذكره في شأن معرفة المجتهد بالقرآن الكريم الذي هو المدرك الأول والأصل الفرد في أمور الشريعة.

(وأما) المدرك الثاني وهو (السنة) النبوية (فـ)ـإنه يجب على المجتهد أن يعرف منها ما هو متعلق بالأحكام الفقهية منها(لا بد) له ولا مناص (من معرفة الأحاديث)النبوية(التي تتعلق بالأحكام) الشرعية، سواء كانت هذه الأحاديث أقوالا أو أفعالا أو تقريرات (و)من المعلوم أن الأحاديث النبوية(هي) كثيرة ولكنها(وإن كانت زائدة) من حيث عددها (على ألوف فهي محصورة) إذ جمعت في مصنفات حديثية مختلفة، وبهذا الجمع صارت محصورة سهلة الإدراك والاطلاع عليها بذلك.

(و)هذه المعرفة للسنة (فيها) عن المجتهد (التخفيفان المذكوران) الواردان على معرفة الكتاب:

أحدهما: صورته أنه لا يلزمه معرفة كل الأحاديث النبوية(إذ لا يلزمه) ولا يجب عليه (معرفة ما يتعلق من الأحاديث) والأخبار النبوية(بالمواعظ) والتذكير للقلوب بما يرققها، والنفوس بما يردعها عن غيها(و)كذلك لا يجب عليه معرفة ما يتعلق بها بـ(ـأحكام الآخرة) التي سيقضي بها الله تعالى على خلقه والأحكام التي تجري على الكفرة بوجه مخصوص وعلى المؤمنين بوجه مخصوص.(و)كذا (غيرها) من الأحاديث التي وردت في أنباء الأمم الماضية، وقصصهم. كل هذا ونحوه لا يلزمه، وإنما الذي يلزمه ويجب عليه هو معرفة أحاديث الأحكام فقط.

هذا هو التخفيف الأول عن المجتهد هنا.

التخفيف (الثاني) عنه صورته هي أنه(لا يلزمه حفظها عن ظهر قلبه) بحيث يتلوها من حفظه بألفاظها التي رويت بها وبألفاظ ترادفها فإن ذلك لا يجب عليه ولا يلزمه (بل) الذي يجب عليه ويلزمه هو(أن يكون عنده أصل) حديثي

(مصحح) قاض بالصحة (لجميع الأحاديث) الواردة فيه و(المتعلقة بالأحكام) الشرعية وتكون محيطة بهذه الأحكام، وإنما يكون هذا الأصل قاضيا بذلك إذا شرط في الأحاديث المودعة الصحة كصحيح البخاري ومسلم، وقد وضعت في هذا المدرك كتب كثيرة يرجع إليها في تحصيل مادته والاطلاع عليها، وذلك (كسنن أبي داود) وهو سليمان بن الأشعث السجستاني من أئمة الحديث احتوى كتابه هذا على أربعة آلاف وثمان مائة حديث (و) كـ(ـمعرفة السنن لأحمد) بن الحسين أبي بكر الخسروجردي (البيهقي) وقد احتوى كتابه هذا على اثني عشر وثمان مائة وواحد وعشرين ألف حديث، أو على أربعة وأربعين وثمان مائة وواحد وعشرين ألف حديث، وغيرها من أصول السنة ومعاجمها، كشرح السنة للبغوي المحتوي على اثنين وعشرين وأربع مائة وأربعة آلاف حديث.

(أو) مثل هذه الأصول من حيث اعتماد المجتهد على ما فيها (أصل حديثي (وقعت العناية فيه بـ) ـجمع (جميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام) الفقهية، ومما يمكن أن يورد هنا مثالا منتقى الأخبار، وبلوغ المرام، ونصب الراية، وشرح السنن للبغوي، وما في معناه وإن كان جمع جميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام لا ينطلق وصفا على متضمن هذه الكتب.

(و) على كل لا يشترط في المجتهد حفظ هذه الأحاديث- كما تقدم ذكر ذلك- وإنما (يكفيه أن يعرف مواقع) ومواضع (كل باب) من الأبواب الفقهية، كباب الصلاة وباب الزكاة وباب الحج وغير ذلك من الأبواب الموضوعة في أحاديث العبادات، وكباب البيع والنكاح والإجارة وغير ذلك من الأبواب الموضوعة في ذكر أحاديث المعاملات ومثلها الأبواب الموضوعة في بيان أحاديث الجنايات والحدود ونحوها (فـ) ـإذا احتاج المجتهد إلى حديث فإنه يرجع إلى الباب الذي وضع لبيان جنسه (يراجعه) فيستخرج منه هذا الحديث الذي تعلق به غرضه، واحتاج إليه (و) هذه المراجعة تكون من المجتهد

و(قت الحاجة) حاجة هذا المفتي المجتهد (إلى) إصدار (الفتوى) وبنائها.

قال في تشنيف المسامع: " ولا بد له من معرفة سنة رسول الله ﷺ ولا يشترط أيضا معرفة جميعها، بل ما يتعلق بالأحكام ثم لا يشترط حفظها، بل معرفة مواقعها حتى يطلب منها عند الحاجة إليها"(١).

هذا هو الواجب في المجتهد في حق معرفة الحديث، فحفظه لا يجب عليه(و)لكن(إن كان يقدر على حفظه) عن ظهر قلبه واستحضاره (ف)ـحفظه له واستحضاره إياه (هو أحسن وأكمل) لما فيه من سرعة الإحضار له عند الحاجة ومن النجاة من خفاء ما يطلبه منه وهضم لمعناه عند التأمل فيه ومطالعة معانيه وغير ذلك من الفوائد التي قد تكون من هذا الحفظ، وكذلك يقال فيما أمكن له أن يكون عالما به من صحة الحديث وضعفه سندا ومتنا ليطرح الضعيف، أو يعمل به في فضائل الأعمال فقط إن كان ذلك مذهبا له، ويطرح الموضوع مطلقا وأن يكون عالما بحال الرواة في القوة والضعف ليعلم ما ينجبر من الضعف في ذلك. ومما يحسن ذكره في هذا المقام هو التنبيه على أنه قد وضعت كتب في أحاديث الأحكام على وجه الخصوص والحصر، وقد تقدم ذكر بعض منها.

هذا ما تيسر ذكره في شأن ما يجب على المجتهد معرفته من هذا المدرك الثاني-وهو السنة-، وما يستحب أن يكون إدراكه عليه من صورة في ذلك.

(وأما) المدرك الثالث وهو(الإجماع فـ)ـإنه(ينبغي) على المجتهد ويجب عليه (أن تتميز عنده مواقع الإجماع) ومجاله التي انعقد فيها على الأحكام المقررة فيها شرعا، فالواجب عليه أن يكون عالما بذلك على ثبت(حتى لا يفتي) في تلك المواقع والمحال (بخلاف) ما انعقد عليه (الإجماع) فيها(كما يلزمه معرفة النصوص) الشرعية(حتى لا يفتي بخلافها) في الموارد التي قررت أحكامها فيها.

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٤/ ٥٧٠).

هذا ما يجب على المجتهد معرفته من هذا المدرك ويلزمه.

(و)لكنه هو أيضا قد ورد في شأنه تخفيف(التخفيف الوارد في هذا الأصل) الذي هو الإجماع هو(أنه) أي المجتهد لا يجب عليه و(لا يلزمه أن يحفظ) على ظهر القلب (جميع مواقع) أحكام(الإجماع) والمحال التي ثبتت فيها تلك الأحكام بانعقاده عليها(و)كما لا يلزمه الإحاطة بمعرفة هذه المواقع والمحال لا يلزمه كذلك أن يعرف جميع مواقع(الخلاف) بين علماء هذه الأمة(بل) الذي يلزمه هو أنه(في كل مسألة يفتي فيها) يتحرى تصنيفها من حيث كونها مسألة خلافية أو مسألة مجمعا على حكمها ويكون ذلك عنده مبنيا على الدليل والبرهان القاضي بصحته، وهذا أمر واجب عليه المصير إليه في كل مسألة عرضت له فلزمه الحكم فيها (ف)إنه (ينبغي) له (أن يعلم) في حق كل فتوى يفتى بها(أن فتواه) ما ورد فيها من حكم(ليس مخالفا لـ)ما انعقد عليه(الإجماع) من الأحكام وهذا قد يعرفه ويدركه(إما بأن يعلم أنه) في رأيه وما يفتي به في المسألة (موافق مذهبا من مذاهب العلماء) المجتهدين المتقدمين(أيهم كان) هكذا في بعض النسخ، وفي بعض منها (مذهب ذي، مذهب من العلماء)وهذا يقرر بهذا الوجه وهو: (أنه موافق مذهب ذي مذهب، في تلك المسألة، ومن شرط صاحب المذهب هذا أن يكون من (العلماء).

وعلى كل تقدير لفظة "أيهم" هنا قد تؤول بأيها فيرجع الضمير إلى المذاهب، فيكون معنى هذا القول حينئذ: أنه موافق مذهبا من مذاهب العلماء أيها كان ذلك المذهب، سواء كان مذهب صحابي أو تابعي أو غيرهما. ويمكن على تكلف أن يرد ضمير أيهم إلى العلماء، فيكون المعنى: أنه موافق مذهبا من مذاهب العلماء أيهم كان العالم الذي هو صاحب هذا المذهب ولا يخفى ما فيه من التكلف، ويمكن أن يجعل "أيهم" هنا من باب ما للعاقل -وهو "هم"- مصروفا لغير العاقل -وهو "المذاهب"- على سبيل التجوز.

خلاصة القول: أن المفتي قد يعلم أنه مخالف للإجماع إما بأن يعلم أنه يوافق مذهبا من مذاهب العلماء المتقدمين في فتواه (أو يعلم أن هذه) الواقعة التي أفتى فيها، أو أراد أن يفتي فيها هي (واقعة متولدة) مستجدة (في العصر) الذي هو فيه و(لم يكن لأهل الإجماع) وهم مجتهدو الأمة (فيها خوض) وإعمال نظر فقهي فيما سلف. فإذا حصل له هذا القدر من العلم في هذا الشأن اكتفى به(فـ)إن (هذا القدر) من العلم (فيه كفاية) وغنية في ذلك.

هذا ما تيسر ذكره فيما يجب على المجتهد معرفته في هذا المدرك الثالث، وفي بيان صورة التخفيف الوارد في شأنه.

(وأما) المدرك الرابع وهو (العقل فـ)إنه كذلك مما يجب على المجتهد التمسك به في مواقعه وكذلك معرفته لما يجب أن يعرفه في حق هذا الأصل، وقبل إيراد صورة ما تجب معرفته عليه في ذلك نذكر - وإن كان ما نذكره قد تم بيانه وذكره فيما سبق- بأننا(نعني به) أي بالعقل ما هو(مستند النفي الأصلي للأحكام) هذا ما نعنيه بالعقل هنا(فإن العقل قد دل على نفي) ورفع(الحرج) والإثم والذم (في) التلفظ بـ(ـالأقوال و)الإتيان بـ(ـالأفعال) على وجه الإطلاق بلا حصر (و)دل كذلك(على نفي الأحكام) الشرعية(عنها) فهي مجردة عنها، فلا ينطلق عليها وجوب ولا حرمة ولا غيرهما من الأحكام. وعطفه الرفع للأحكام على رفع الإثم والحرج من باب عطف الخاص على العام فكل ثبوت لنفي الحرج يقضي بارتفاع الأحكام، وليس ثبوت الأحكام قاضيا برفع الحرج على الإطلاق فبين الأمرين عموم وخصوص مطلق من باب المقابلة في الثبوت.

وهذا الذي ذكر يجري بمقتضى هذا المدرك(من صور) قولية وفعلية(لا نهاية لها) **فالحواس الخمس وحدها تصدر منها مئات الأفعال أو أكثر كل يوم، كإبصار الأشياء والاستماع لأخرى، والذوق لغيرها وهكذا ما كان من فعل اليدين والرجلين وغير ذلك مما تصدر عنه الأفعال الجسدية، ويتقدم ذلك كله**

اللسان، فقد تتسلسل منه الأقوال المباحة ثم إذا رجعت إلى ذلك كله فإنك قد تجده مجردا من الحرج ومن جريان الأحكام الشرعية فيه إذا اعتبرنا أن البراءة الأصلية، والنفي الأصلي للأحكام مما تقضي به العقول لا الشرع، وعلى هذا الذي اقتضاه هذا الأصل يمضى، فكل الأقوال والأفعال يحكم فيها بحكمه ويقضى بموجبه فيها (إلا ما استثنته الأدلة السمعية) من عموم حكمه فقضت فيه بأحكام تزيل حكمه وترفعه، وهذه الأدلة هي النصوص (من الكتاب والسنة) ويلحق بها في إفادة هذا الرفع ما استنبط من هذه النصوص من القواعد والأصول الفرعية و المناطات، وعلى كل فالغالب في الأقوال والأفعال هو بقاؤها تحت حكم النفي الأصلي هذا والمشاهدة تدل على ذلك بالقطع (ف) ـالأقوال والأفعال (المستثناة) من عمومه بهذه الأدلة أقوال وأفعال (محصورة) معينة محدودة (وإن كانت كثيرة) بالنظر إلى أفرادها، فمن الأقوال كل قول واجب كالشهادتين وقول الحق ونحوهما، وكل قول مندوب، ومن ذلك قول الخير بكل أصنافه، والذكر المستحب ونحوهما وكل قول مكروه، وكل قول محرم، وهكذا حال كل فعل يصدر من الحواس، وقد اعتراه حكم شرعي ومثله كل فعل يصدر من اليد والرجل ونحوهما مما يقع به الفعل الذي يكون ذا أثر في الخارج، وقد قضى فيه الشارع بحكم من الأحكام الخمسة.

وإذا تقرر هذا وثبت في حق هذا المدرك (ف)ـإنه (ينبغي) للمجتهد ويجب عليه -بناء على ذلك- (أن يرجع) أولا (في كل واقعة إلى) هذا المدرك الأصل الذي هو (النفي الأصلي) للأحكام (والبراءة الأصلية) من التكليف سواء تعلق الأمر بأحكام الأشياء كالمأكولات والمشروبات ونحوها أو تعلق بالتكاليف والواجبات الشرعية، فهذا المدرك هو أول ما يرجع إليه المجتهد في ذلك فيأخذ به باعتباره أصلا في ذلك، ثم بعد ذلك يسعى ويجتهد في طلب ما قد يكون واردا من الشارع فيرفع حكم هذا المدرك ويزيله (و) هذا المجتهد على كل حال

(يعلم أن ذلك) الحكم الذي يدل عليه هذا المدرك (لا يغير) ولا يدل (إلا بنص) شرعي (أو قياس على) حكم (منصوص) فإذا علم هذا كله (فـ)إنه (يأخذ في طلب النصوص) التي تقضي بهذا التغير وتوجبه إما بدلالتها، وإما بمناطها. (وفي معنى) هذه (النصوص) من حيث الدلالة على هذا الرفع والتغير (الإجماع) فإذا أجمعت الأمة على حكم فإن ذلك يرفع حكم هذا النفي ويزيله من محله (و) كذلك (أفعال الرسول ﷺ) ولكن ذلك لا يكون على وجه العموم، وإنما يحصل (بالإضافة إلى ما يدل عليه) ذلك (الفعل) النبوي من التشريع للحكم إذ لا يكون ذلك إلا (على) وفق (الشرط) الذي تقدم ذكره و(الذي) بينا حاله و(فصلناه) في مجرى الكلام على الأفعال النبوية، وملخصه أن الفعل النبوي لا يدل على التشريع للأمة وإفادة حكم جديد إلا إذا دل الدليل على أنه ليس من الأفعال الجبلية، وأنه غير مخصوص به. وذو الرغبة في مزيد البيان لهذا الأمر يرجع إلى الفصل المخصص لبيان هذه الأفعال وتفصيل أحكامها.

و(هذه) هي (المدارك) الشرعية (الأربعة) وهذا ما وجب على المجتهد معرفته في كل واحد منها على وجه التعيين، وما ورد من التخفيف عن المجتهد في كل واحد منها.

وبعد إنجاز بيان هذا ننتقل الآن إلى إيراد بيان تلك العلوم الأربعة التي لا يتم معرفة طرق استثمار هذه المدارك إلا بها (فـ)نقول:

(أما) هذه (العلوم الأربعة) الآتية (التي بها) يعني بمعرفتها وتحصيل مادتها (يعرف طرق الاستثمار) لتلك المدارك وما حكمها (فـ)إنها على وجه التفصيل (علمان مقدمان) وعلمان متممان، والعلمان المقدمان:

(أحدهما: معرفة) الصور التي يحصل بها (نصب الأدلة) الشرعية على الأحكام الشرعية، ووضعها، فإن من لم يكن عالما بذلك قد يخطئ الدليل الشرعي فلا يدركه وإن كان منتصبا في محل نظره إذ يخفى عنه ويستتر كما

هو وارد في شأن درك الإشارات والإيماءات والتعليلات الشرعية في مواردها فإن ذلك مما قد تخفى معرفته، وإذا خفيت ضل النظر سبيله في استثمارها، وبذلك هذه المعرفة يجب على المجتهد تحصيلها (و)كما تجب عليه معرفة ما ذكر، تجب عليه معرفة (شروطها) -الإضافة هنا مجازية- يعني الشروط التي يتوقف عليها استثمار هذه الأدلة، و(التي بها تصير البراهين) وهي الحجج (والأدلة) وإن كانت ظنية براهين وأدلة (منتجة) للأحكام، وهذه الشروط هي شروط الحد، وشروط البرهان وشروط العلة على وجه الإطلاق، وقد تقدم بيان هذه الشروط في المقدمة المنطقية الموضوعة في أول المصنف على وجه تفصيلي وتقدمت الترجمة عليه بمدارك العقول كما تقدم الكلام على ما يتعلق بشروط العلل التي هي مناطات الأحكام في باب القياس (و)هذا الذي ذكر من هذه الشروط الحاجة إليه غير مخصوصة بمدرك من هذه المدارك بل (الحاجة إلى هذا تعم المدارك الأربعة) فالتحديد للألفاظ التي فيها البحث والنظر، وكذلك بناء المقدمات في المادة المعرفية المستدل بها مما تعم الحاجة إليه في كل مضامين المادة المعرفية في هذه المدارك كلها.

وفي هذا الشأن قال الرازي: " وأما العلمان المقدمان فأحدهما علم شرائط الحد والبرهان على الإطلاق"(١).

وكما يعد ما ذكر أساسا في الاجتهاد يعد كذلك علم أصول الفقه بل هو الذي عليه المدار في ذلك.

قال في تشنيف المسامع: " وأما اعتبار أصول الفقه فلأن به يقوى على معرفة الأدلة وكيفية الاستنباط، وكلما كان أكمل في معرفته، كان منصبه أتم وأعلى في الاجتهاد"(٢).

---

(١) المحصول للرازي (٦/ ٢٤).

(٢) تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٤/ ٥٦٩).

وفي المحصول: " أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه"[1].

والمصنف وإن لم يصرح بذلك فإنه قد يندرج في أدلة الأحكام التي نص عليها في هذا المقام.

هذا هو العلم المقدم الأول الذي يشترط قيامه بالمجتهد.

(و)العلم المقدم (الثاني) الواجب دركه له هو (معرفة اللغة) وهي ما وضعت له الألفاظ اللغوية من معان، ويكون في ذلك على الدرجة التي تؤهله لفهم أساليب العرب المختلفة ومعرفة مقاصد الشارع من نصوصه وكلامه، (و)معرفة (النحو) وهو ما به يكون صلاح اللسان ومعرفة ضورب الإعراب والصرف والتصريف على الدرجة الوسطى، وعلى وجه الجملة تكون معرفته له (على وجه يتيسر له) أي للمجتهد (به فهم خطاب العرب) وما يأتون به من أساليبهم المختلفة، وما يتضمنه ذلك كله من نكت بيانية ومقاصد معنوية.

قال إمام الحرمين: " وينبغي أن يكون المفتي عالما باللغة فإن الشريعة عربية وإنما يفهم أصولها من الكتاب والسنة من يفهمه يعرف اللغة ثم لا يشترط أن يكون غواصا في بحور اللغة متعمقا فيها لأن ما يتعلق بمأخذ الشريعة من اللغة محصور مضبوط وقد قيل لا غريب في القرآن من اللغة ولا غريب في اللغة إلا والقرآن يشتمل عليه لأن إعجاز القرآن في نظمه وكما لا يشترط معرفة الغرائب لا نكتفي بأن يعول في معرفة ما يحتاج إليه على الكتاب لأن في اللغة استعارات وتجوزات قد يوافق ذلك مآخذ الشريعة وقد يختص به العرب بمذاق ينفردون به في فهم المعاني وأيضا فإن المعاني يتعلق معظمها بفهم النظم والسياق ومراجعة كتب اللغة تدل على ترجمة الألفاظ فأما ما يدل عليه النظم والسياق فلا ويشترط أن يكون المفتي عالما بالنحو والإعراب فقد

(١) المحصول للرازي (٦/ ٢٥).

يختلف باختلافه معاني الألفاظ ومقاصدها"[1].

(وهذا) العلم (يخص فائدته) وتحصر فيما كان من هذه الأدلة قولا، وبناء على ذلك كان متعلقه (الكتاب والسنة) دون المدركين الآخرين.

هذان على وجه الإجمال هما العلمان المقدمان.

(و)هذا البيان الإجمالي غير كاف في تصور ما يجب على المجتهد إدراكه فيهما بل لا بد أن يورد (لكل واحد من هذين العلمين تفصيل) بياني ينكشف به الغطاء عن تصوره على الوجه المطلوب فيه وما هو متعلق المجتهد فيه. هذا ما يتعلق بشأن التفصيل.

(و)في هذا المساق يجب التنبيه على أن كل واحد من هذين العلمين (فيه تخفيف) على المجتهد (وتثقيل) عليه أيضا، وكل ذلك يجب معرفته وبيانه، وهو قائم بكل واحد من العلمين وإذا كان هذا كله قد قام بكل واحد من هذين العلمين، وكان درك ذلك مطلوبا ليعلم بهما يجب على المجتهد معرفته في ذلك، فلنتصر إلى إيراد بيانه قائلين:

(أما تفصيل العلم) -فيه إضافة المظروف للظرف المجازي- يعني وأما التفصيل الذي في العلم (الأول) المذكور والذي يجب على المجتهد العلم به (فهو) التفصيل الذي يحصل به التمايز بين جزئيات هذا العلم، ومفردات الأدوات التي تستعمل في استثمارها، إذ يجب عليه (أن يعلم أقسام الأدلة) من حيث ما تستند إليه من عقل، أو شرع، أو وضع (و) يجب عليه كذلك العلم بالشروط المذكورة التي هي شرائط الحد والأدلة -البراهين-و(أشكالها) أي أشكال هذه الأدلة -البراهين- (وشروطها) أي شروط هذه الأشكال التي لا تكون منتجة إلا بها وبذلك (ف)ـإنه يجب عليه أن (يعلم أن الأدلة) التي يعتمد

---

(1) البرهان (٢/ ٨٦٩).

عليها في بناء الأحكام الفقهية هي أدلة (ثلاثة):

أحدها: أدلة (عقلية) مأخوذة من جهة العقل كاستحالة اجتماع النقيضين، والدور والتسلسل، والترابط بين السبب والمسبب وقانون العلية، وهذه الأدلة العقلية (تدل لذاتها) فحجيتها لا تتوقف على وضع واضع لها.

ثانيها: أدلة (شرعية) نسبت للشرع إذ (صارت أدلة بوضع الشرع) لها أدلة تدل على أحكامه، وقد سبق ذكرها وهي الكتاب والسنة وما ذكر معهما.

(و)ثالثها: أدلة (وضعية) وضعها الناس (و)هذه الأدلة الوضعية هنا (هي العبارات اللغوية) التي وضعها العرب للدلالة على المعاني بناء على أن مأخذ اللغة هو الاصطلاح وليس التوقيف.

هذه هي ترجمة هذا التفصيل وعنوانه.

(و)هذا الذي ذكرناه من هذه الأشكال وشروطها وشروط الحد إنما (يحصل تمام المعرفة) يعني المعرفة التامة (فيه) ويتحقق (بـ)ـمعرفة (ما ذكرناه) في المقدمة المنطقية الموضوعة في أول هذا الكتاب، والتي ترجمتها (مقدمة) الكتاب وهي مقدمة في بيان المدارك و(الأصول) وما سطرناه هناك (من) بيان لـ(ـمدارك العقول) هذه وأدلتها. هذا ما به تحصل هذه المعرفة التامة (لا بـ)ـما هو (أقل منه) وهذا أمر بين (فإن من لم يعرف) الـ(ـشروط) التي صارت بها (الأدلة) أدلة ولا الشروط التي تكون بها منتجة (لم) يعني لا (يعرف حقيقة الحكم) الذي قد يكون واردا على ذهنه، إذ قد لا يميز بين حكم عقلي وشرعي ولا غيرهما، ولا بين حكم صحيح ولا فاسد، وكذلك لا يعرف هل يوجد الحكم الشرعي أو لا؟ (و) كما لا يعرف حقيقة الحكم (لا) يعرف كذلك (حقيقة الشرع) ما هو؟ (ولن يعرف) كذلك مقدمة (الشارع) عَلَيْهِ السَّلَامُ من هو؟ و(لا) ما دل على أنه شارع يجب اتباعه فيما شرع، ومن كان هكذا فإنه قد يكون ما (عرف من أرسل الشارع) وجعله رسولا إلى الخلق.

هذا ما قرره أهل العلم في هذا الشأن من الشرط المعرفي الواجب قيامه بالمجتهد.

(ثم قالوا) إن المجتهد يجب عليه أن يكون عالما بالأصول العقدية الإسلاميه فـ(ـلا بد أن يعرف) على قطع حصول (حدوث العالم) وهو كل ما سوى الله تعالى (و)أن يعرف على قطع حاجة العالم (وافتقاره إلى محدث) بكسر الدال المهملة أي موجد له من العدم، (موصوف بما يجب له) عقلا (من الصفات) النفسية وغيرها (منزه عن) كل (ما يستحيل) ويمتنع عليه عقلا (وأنه) أي هذا المحدث الموجد لهذا العالم (متعبد)-بكسر الباء- أي ملزم بالعبادة (عباده) المكلفين وكان ذلك متقررا بـ)ـواسطة (بعثة الرسل) صلوات الله عليهم وإرسالهم.(و)قد حصلت شهادته -تعالى- لهم بأنهم رسله (بـ)ـثبوت (تصديقهم) منه تعالى لهم (بالمعجزات) التي هي بحالها ناطقة بأن هؤلاء الرسل صادقون.

هذا ما تجب عليه معرفته في حقه تعالى موجزا فليكن عارفا به على قطع وجزم (وليكن عارفا) كذلك على قطع (بـ)ـتحقق وثبوت (صدق الرسول ﷺ) في كل ما يخبر به من أخبار غيبية وغيرها (و)ليكن عارفا بما يثمره (النظر في معجزاته) عَلَيْهِ السَّلَامُ من الدلائل القاطعة على نبوته.

هذا ما ظهر لي أنه الأرجح في تقرير هذه العبارة وهي: (والنظر في معجزاته) ويمكن أن يقرر بوجه آخر وهو: أن يقال: وليكن عارفا كذلك بالنظر في معجزاته. ثم يفسر النظر بالطرق الفكرية التي توصل إلى معرفة دلائل معجزاته وما يؤخذ منها من معاريف شرعية وعقلية

هذا ما يجب على المجتهد اعتقاده على وجه موجز مختصر في حق الباري سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وفي حق رسله عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

وفي هذا المعنى قال الآمدي: " الشرط الأول: أن يعلم وجود الرب تعالى وما يجب له من الصفات، ويستحقه من الكمالات، وأنه واجب الوجود لذاته، حي، عالم، قادر، مريد، متكلم، حتى يتصور منه التكليف، وأن يكون مصدقا بالرسول وما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر على يده من المعجزات والآيات الباهرات، ليكون فيما يسنده إليه من الأقوال والأحكام محققا".

نعم هذا هو ما يجب على المجتهد اعتقاده والعلم به (و)أما (التخفيف) عن المجتهد الوارد (في هذا) العلم فهو (عندي أن القدر الواجب) على المجتهد (من هذه الجملة) المعرفية العقدية الماضي ذكرها هو أن يكون فيه على (اعتقاد) قاطع بثبوته و(جازم) به (إذ به) أي بهذا الاعتقاد الجازم (يصير مسلما و)من المعلوم من جهة الشرع وواقع حال الاتصاف بالاجتهاد أن (الإسلام شرط) يجب قيامه بـ(ـالمفتي لا محالة) ولا بد من ذلك.

(فأما معرفته بطرق) بناء الأحكام والمعارف في علم (الكلام) بإقامة البراهين العقلية على كل حكم فيه (و) كذلك (معرفته بالأدلة المحررة) من حيث معاني الألفاظ الواردة فيها ومفاهيمها والصور المعرفية التي تضمنتها والمنسوجة على وفق عرفهم النظري المبني على التدقيق العقلي في جزئيات هذا العلم وطبق (على عادتهم) في ذلك، سواء كانت الأدلة أدلة للمعتزلة أو للأشاعرة أو للفلاسفة أو غيرهم، (فـ)إنه (ليس بشرط) قيامها به، واتصافه بها لذاته باعتباره مجتهدا بحيث يكون لازما له لا وجود لحقيقة الاجتهاد قائمة به إلا به كما هو حال الإسلام الذي هو شرط فيه لازم له، إذ لا يمكن أن يتصف بالاجتهاد والإسلام متخلف عنه، وإنما قلنا بأن هذه المعرفة الكلامية ليس قيامها بالمجتهد شرطا في تحققه بالاجتهاد (إذ لم يكن في الصحابة) رضي الله عنهم (و) لا في (التابعين من يحسن صنعة الكلام) بحيث يكون عارفا بمصطلحاته وما نحت من طرق في بناء الأحكام فيه وما أودع فيه من مادة معرفية عقلية

مختلفة الأسس والقواعد، وما أنجز في ذلك من تناقشات عقلية وقوادح دقيقة تورد على الآراء المصوغة فيه، فتهدمها أو يقع الانفصال عنها.

نعم كل ذلك ونحوه مما انطوى عليه علم الكلام لم يكن الصحابة ولا التابعون على علم به وفيهم أئمة مجتهدون أجمعت الأمة على أنهم أئمة مجتهدون، وإذا كان هذا هو حال هؤلاء مع أنهم بَرْكُ المجتهدين وصدرهم فإن المجتهد يكفي في تحقق الاجتهاد فيه من هذه الحيثية اعتقاده مثل اعتقادهم فلا يجب عليه أن يتجاوز ذلك إلى هذا الذي عليه أهل الكلام في ذلك من التدقيقات العقلية والتحريرات الاصطلاحية ونحو ذلك مما سبقت الإشارة إليه.

وإنما قرر الاكتفاء بهذا الذي عليه الصحابة في هذا الشأن لأنه يتحقق به الاتصاف بالإسلام على تمام وكمال.

(فأما مجاوزة حد التقليد فيه) أي في الاعتقاد وتخطي مرتبته (إلى) مرتبة الاستدلال على المسائل العقدية وهو ما يحصل عن (معرفة الدليل) الكلامي فيما يعرض له من مسائل عقدية (فـ)ـإنه (ليس بشرط) في التحقق بالإسلام (أيضا لذاته) بحيث يكون قيامه واجبا على وجه الضرورة الدينية (لكنه) وإن لم يكن شرطا في ذلك فإنه (يقع) أمرا (من) الأمور التي تقتضيها وتوجبها (ضرورة منصب الاجتهاد) ومقامه لا من الأمور التي تطلب بكمال الاجتهاد فقط، وهذا أمر بين (فإنه)باعتبار دراسته للعلوم الشرعية (لا يبلغ) المجتهد (رتبة الاجتهاد) ومنزلته (في العلم إلا وقد قرع سمعه) وبلغه ما هو من الأدلة العقدية الأصلية الأساسية في بناء العقد الإسلامي، ومنها (أدلة خلق) -فيه إضافة الدال للمدلول- وبذلك فأصل هذا القول هو: الأدلة الدالة على خلق (العالم) وإيجاده (و) كذلك لا يمكنه أن يبلغ درجة الاجتهاد إلا وقد قرع سمعه الأدلة الدالة على ثبوت (أوصاف الخالق) تعالى (و) الأدلة الدالة على

(بعثة الرسل) عَلَيْهِمُ السَّلَامُ (و) الأدلة الدالة على ثبوت (إعجاز القرآن) وتحدي الخلق على أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا.

نعم كل هذا وما ماثله باعتباره من أصول الاعتقاد مما لا يمكن خفاؤه على المجتهد (فإن كل ذلك) مما (يشتمل عليه كتاب الله تعالى) منصوصا عليه فيه (وذلك) الذي ذكر من هذه الأدلة وما في معناها كاف دركه في هذا الشأن إذ هو (محصل لـ)ـمن أدركه (المعرفة) العقدية (الحقيقية) فتحصيله (مجاوز بصاحبه حد التقليد) العقدي مخلص له منه (وإن لم يمارس صاحبه صنعة الكلام) التي تكون مادتها عقلية وأدوات النظر فيها اللزوم، والتقابل، واستدعاء جهات القضايا كالوجوب والامتناع، والتحديد بما يقتضيه التنزيه والاستحالة والإمكان والوجوب ونحو ذلك مما يتوسل به إلى النقض،والمعارضة والانفصال ونحوها.

نعم المجتهد يكفيه هذا الذي ذكر وإن لم يكن في الكلام بمنزلة الخائضين فيه، وهذا القدر مما قد لا يخفى عنه دركه (فـ)إن درك (هذا) القدر (من لوازم منصب الاجتهاد) ومرتبته وإن لم يكن شرطا فيه (حتى) إنه (لو تصور) وجود شخص (مقلد محض) أي خالص في تقليده إذ لا علم له بهذه الأدلة، وإنما هو مقلد) غيره (في تصديق الرسول) ﷺ والإيمان بأنه رسول من رب العالمين إلى الخلق (و) مقلد كذلك في (أصول الإيمان) كوحدانية الله تعالى واتصافه بصفاته وكالبعث والحشر ونحو ذلك مما هو من أصول الإيمان القائم هو عليها (لجاز له الاجتهاد في) بناء الأحكام في (الفروع) الفقهية وهي الجزئيات العملية.

وفي هذا المعنى قال الآمدي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ: "ولا يشترط أن يكون عارفا بدقائق علم الكلام متبحرا فيه كالمشاهير من المتكلمين، بل أن يكون عارفا بما يتوقف عليه الإيمان مما ذكرناه. ولا يشترط أن يكون مستند علمه في ذلك

الدليل المفصل بحيث يكون قادرا على تقريره وتحريره ودفع الشبه عنه، كالجاري من عادة الفحول من أهل الأصول، بل أن يكون عالما بأدلة هذه الأمور من جهة الجملة لا من جهة التفصيل".

وهذا الذي ذكر هنا من التقليد هو ما يتعلق بالاعتقاد التفصيلي، أما الاعتقاد الإجمالي الذي لا يصح الإيمان إلا به فواجب قيامه به على برهان كما هو مبسوط في كتب الكلام.

هذا ما تيسر ذكره في شأن العلم المقدم أو المعرفة المقدمة الأولى.

(أما) المعرفة (المقدمة الثانية) -العلم المقدم الثاني- (ف)ـإنه -كما سبق ذكر ذلك- هو (علم اللغة والنحو) فالواجب على المجتهد العلم بهما، أعني أنه يجب عليه من جملتهما العلم (بالقدر الذي يفهم به أنواع خطاب العرب) وأساليبهم الخطابية المختلفة، وما جرت عليه (عادتهم في الاستعمال) للقول بفنون متباينة مختلفة، ويكون في العلم بذلك بالغا إلى (حد) علمي فيه (يميز) به (بين) ما هو (صريح الكلام) بيّن في معناه لا يتطرق إليه احتمال (وظاهره) أي الكلام وهو هنا ما ليس مجملا (ومجمله) وهم ما انبهم معناه (وحقيقته) وهو ما كان مستعملا فيما وضع له لغة (ومجازه) وهو ما استعمل في غير ما وضع له من معنى (وعامه) وهو ما دل على الاستغراق والشمول (وخاصه) وهو ما قصر على معنى معين وخص به (ومحكمه) وهو ما اتضحت دلالته فلم يشتبه المراد به. وحده أنه المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال واحتمال.

(ومتشابهه) وهو ضد المحكم (ومطلقه) وهو ما تجرد من أي قيد يقصره على معنى معين (ومقيده) وهو ما قصر معناه وحصر بقيد (ونصه) وهو ما لا يحتمل إلا معنى واحدا، وكأن هذا مكرر مع قوله السابق "صريح الكلام"، فإن فسر صريح الكلام بأنه ما دل عليه اللفظ بنفسه ولم يكن دلالة اقتضاء ولا

إشارة ولا إيماء فإن الذي يقابله هو غير الصريح وهو ما كان ثابتا بالاقتضاء أو الإشارة أو الإيماء. ولكن هذا مرادف للظاهر فيكون في الكلام تكرار بين قوله "صريح الكلام" وبين قوله "ظاهره" فلم يبق ما يفسر به إلا أنه نص ثم يفسر النص بما يقابل المفهوم واللحن، وبذلك يكون أصل كلامه: ونصه الذي يقابل الفحوى واللحن.

(وفحواه ولحنه) وهو مفهومه الموافق (ومفهومه) وهو المفهوم المخالف.

هذا كله يجب على المجتهد أن يكون عالما به قادرا على التمييز بين أصنافه هذه عالما بدلالاتها وما يكون عنها من أحكام ومدلولات متباينة.

إلا أن هذا العلم أيضا قد ثبت فيه التخفيف عن المجتهد. (والتخفيف) الوارد (فيه) عنه هو (أنه لا يشترط أن يبلغ) المجتهد فيه (درجة الخليل بن أحمد) الفراهيدي صاحب كتاب "العين" في اللغة، (و) لا درجة محمد بن يزيد (المبرد) صاحب كتاب "الكامل في اللغة والأدب".

وعلى وجه الجملة لا يشترط في المجتهد أن يكون أديبا لغويا بحيث يشتغل بهذين الفنين اشتغال الأدباء واللغويين الكبار بهما (وكما لا يشترط فيه ذلك لا يشترط فيه أيضا (أن يعرف جميع اللغة) محيطا بمعرفة ألفاظها ومعانيها. وهذا الشرط معلوم سقوطه عنه مما سبق فإذا كان لا يشترط فيه أن يكون مثل الخليل والمبرد فمن باب أولى أنه لا يشترط فيه العلم بجميع اللغة العربية، ثم هل يوجد من هو محيط بجميع هذه اللغة حتى ينبه على أنه لا يشترط فيه ذلك، نعم قد يقصد بذلك معرفته بغالب ألفاظ اللغة ومعانيها، فيكون ذلك داخلا تحت الاحتمال والإمكان.

خلاصة القول أنه لا يشترط فيه ما ذكر ولا يشترط فيه كذلك أن (يتعمق في النحو) تعمق النحاة الكبار كنحاة البصرة والكوفة وابن هشام وابن عقيل

وابن مالك، ومن على حالهم في الاشتغال بهذا الفن والتعمق فيه. كل ذلك الذي ذكر من التعمق في النحو واللغة ليس مشروطا في قيام صفة الاجتهاد بالشخص (بل) الذي اشترط فيه بالإضافة إلى النحو واللغة هو (القدر الذي يتعلق منه بـ)ـألفاظ (الكتاب والسنة) التي تقدم بيان أصنافها (و)القدر الذي (يستولي به على مواقع الخطاب) بحيث يكون مميزا بين الخطاب الواقع موقع الإنشاء وإن جاء بصيغة الخبر والواقع موقع الخبر وإن كان بصيغة الإنشاء، والواقع موقع التهديد وإن جاء بصيغة الخبر ونحو ذلك (و)كما يجب عليه أن يكون مستوليا على ما ذكر يجب عليه أن يكون مستوليا على (درك دقائق) وخفايا (المقاصد منه) أي من الكلام كمعاني التشبيهات الدقيقة، ومناطات الأحكام الخفية، وما تفيده الإضافات المختلفة والتراكيب الكلامية والصيغ اللغوية.

وفي هذا قال الآمدي: إنه يشترط في المجتهد أن يكون عالما باللغة والنحو: "ولا يشترط أن يكون في اللغة كالأصمعي، وفي النحو كسيبويه والخليل، بل أن يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به أوضاع العرب والجاري من عاداتهم في المخاطبات بحيث يميز بين دلالات الألفاظ من: المطابقة، والتضمن، والالتزام، والمفرد والمركب، والكلي والجزئي، والحقيقة والمجاز، والتواطؤ والاشتراك، والترادف والتباين، والنص والظاهر، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، والاقتضاء، والإشارة، والتنبيه، والإيماء، ونحو ذلك مما فصلناه، ويتوقف عليه استثمار الحكم من دليله".

وقال إمام الحرمين: "وينبغي أن يكون المفتي عالما باللغة فإن الشريعة عربية وإنما يفهم أصولها من الكتاب والسنة من يفهمه يعرف اللغة ثم لا يشترط أن يكون غواصا في بحور اللغة متعمقا فيها لأن ما يتعلق بمأخذ الشريعة من اللغة محصور مضبوط وقد قيل لا غريب في القرآن من اللغة ولا غريب في اللغة إلا والقرآن يشتمل عليه لأن إعجاز القرآن في نظمه وكما لا يشترط

معرفة الغرائب لا (نكتفي) بأن يعول في معرفة ما يحتاج إليه على الكتاب لأن في اللغة استعارات وتجوزات قد يوافق ذلك مآخذ الشريعة وقد يختص به العرب بمذاق ينفردون به في فهم المعاني وأيضا فإن المعاني يتعلق معظمها بفهم النظم والسياق ومراجعة كتب اللغة تدل على ترجمة الألفاظ فأما ما يدل عليه النظم والسياق فلا"[1].

هذا ما تيسر ذكره في هذين العلمين المقدمين -المعرفتين المقدمتين-.

وبعد إنجاز هذا نتنقل إلى إيراد بيان العلمين المتممين فنقول:

(وأما العلمان المتممان) المكملان للعلمين السابقين (فأحدهما) هو (معرفة) النص (الناسخ من) النص (المنسوخ من الكتاب والسنة) والتمييز بينهما في الإدراك، (وذلك) وهو هذا النسخ معرفته إنما تجري (في آيات) معينة لأنها هي التي وقع فيها أو بها (وفي أحاديث) لأنها هي التي جرى فيها أو بها. وأما ما سوى ذلك من الآيات والأحاديث فإنها قد خلت منه وقد نظم السيوطي ما جرى في النسخ من الآيات[2]:

قد أكثر الناس في المنسوخ من عدد ... وأدخلوا فيه آيا ليس تنحصر
وهاك تحرير آي لا مزيد لها ... عشرين حررها الحذاق والكبر
آي التوجه حيث المرء كان، وأن ... يوصي لأهليه عند الموت محتضر
وحرمة الأكل بعد النوم من رفث ... وفدية لمطيق الصوم مشتهر
وحق تقواه فيما صح من أثر ... وفي الحرام قتال للألي كفروا
والاعتداد بحول مع وصيتها ... وأن يدان حديث النفس والفكر
والحلف والحبس للزاني وترك أولى ... كفروا شهادتهم والصبر والنفر

---

(١) البرهان (٢/ ٨٦٩).

(٢) الإتقان في علوم القرآن (٤/ ١٤٤٨).

ومنع عقد لزان أو لزانية وما على المصطفى في العقد محتظر
ودفع مهر لمن جاءت وآية نجواه كذاك قيام الليل مستطر
وزيد آية الاستئذان من ملكت وآية القسمة الفضلى لمن حضروا

هذا ما تجب على المجتهد معرفته في هذا العلم الأول المتمم.

(و)أما (التخفيف) الوارد فيه فهو (أنه لا يشترط) في المجتهد (أن يكون) مستحضرا في نفسه لكل ما جرى فيه النسخ أو حصل به بحيث يكون كله (جميعه على) ظهر قلبه قائما فيه بـ(ـحفظه) فهذا لا يشترط فيه ولا يجب عليه (بل) الواجب عليه هو أنه في (كل واقعة يفتي فيها) بحكم أخذه من (آية أو) من (حديث) يتبين حاله من حيث كونه منسوخا أو لا (فـ)ـلا يجوز له أن يبني الحكم على نص وهو جاهل بحاله من هذه الحيثية بل (ينبغي) له ويجب عليه (أن يعلم أن ذلك الحديث) ليس منسوخا وأن (تلك الآية ليست من جملة المنسوخ) من القرآن نعم هذا هو الذي يجب عليه فقط (وهذا) الحكم (يعم الكتاب والسنة) إذ لا فرق بينهما في ذلك.

هذا ما يتعلق بهذا العلم المتمم الأول.

وأما العلم (الثاني) المتمم (وهو) علم (يخص السنة) النبوية فهو (معرفة) أحوال (الرواية) - اللام للجنس يعني الأخبار التي يفتي بها (وتمييز) الفرد (الصحيح منها) - أي من هذه الأخبار - لصحة سنده ومعنى متنه (عن) الفرد (الفاسد) منها لفساد سنده أو متنه (وتمييز المقبول) منها وهو ما كان صحيحا (عن المردود) وهو ما كان فاسدا لفساد في سنده أو متنه.

ومن المعلوم أن الخبر الذي يحتج ويعمل به هو ما كان صحيحا بصحة سنده، وأما ما كان على خلاف ذلك فإنه يطرح (فإن ما) أي الخبر الذي لا

ينقله) الراوي (العدل عن) الراوي (العدل) خبر باطل (فلا حجة فيه) يعتمد عليها في بناء الحكم.

هذا ما يجب على المجتهد معرفته في هذا العلم الثاني المتمم.

(و) أما (التخفيف) الوارد (فيه) فهو (أن كل حديث يفتي به) وهو معدود (مما) يعني من الصنف الذي (قبلته الأمة) من الأحاديث وتلقته بالقبول فعملت به فما كان هكذا (فـ)ـإنه (لا حاجة به) أي بالمجتهد (إلى النظر في إسناده) وتبين حاله، هذا إذا كانت الأمة متلقية له بالقبول، وأجمعت على ذلك (و) أما (إن خالفه بعض) وذهبوا إلى تركه (فـ)ـإنه (ينبغي) ويجب على المجتهد (أن يعرف رواته) من هم؟ وأن يعرف حالة (عدالتهم) من حيث ثبوتها وعدمه (فإن كانوا) رواة (مشهورين عنده) معروفين له، فكان ذلك الخبر عنده (كما) أي كالخبر الذي (يرويه الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ عن) الإمام (مالك عن نافع) عن عبد الله (ابن عمر) بن الخطاب (مثلا) فإنه لا ينبغي له أن يشتغل في البحث عن حال رواته بل إن كان كذلك (اعتمد عليه) عاملا به بلا تردد وهذا الحكم أساسه بين مقطوع (فإن هؤلاء) الرواة (قد تواتر عند الناس) ثبوت (عدالتهم و) معرفة (أحوالهم) الشاهدة لهم بالخير والصلاح (و)من المعلوم أن العدالة لا تعرف بالتخمين والظن و(إنما تعرف بالخبرة) أي تدرك بالمخالطة والمعاملة التي تظهر حقيقة المرء النفسية والدينية (و)بـ(ـالمشاهدة) التي تعني ما دل عليه الحس مطلقا القاضي بها (أو بـ)ـطريق (تواتر الأخبار) من جماعة يستحيل تواطؤهم على الكذب.

فإذا كان المجتهد قد عمل بالحديث الذي هو بهذا الحال -أي الحديث الذي هو على علم برواته على الوجه الذي ذكر- فإنه عمل قائم على اجتهاده فليس مقلدا لأحد فيه، بل يوصف بأنه مجتهد فيه. وما تجرد من هذا الوصف تجرد عن اتصافه بالاجتهاد (فما نزل عنه) أي عن هذا الصنف من الحديث المجتهد

فيه (فهو فيه ذو (تقليد) فقط (وذلك) مثاله متصور (بأن يقلد) هذا المجتهد (البخاريَّ ومسلماً في) ما روياه من أخبار وأحاديث فأودعاها في (الصحيحين) صحيح البخاري وصحيح مسلم (و) المجتهد إنما يقلدهما في ذلك إذ يعتقد (أنهما ما رووها) يعني ما روياها (إلا عمن عرفوا) يعني عرفا (عدالته) وتقررت عندهما صحة ما يرويه هذا الراوي العدل ومع ذلك (فـ)ـإن (هذا) ما هو إلا (مجرد تقليد) من المجتهد لهذين الإمامين في الحديث أو غيرهما ممن قلده فيما يستدل به من حديث أو خبر. وكون المجتهد واثقا من صحة ما يصححه أئمة الحديث كالإمامين المذكورين مما لا يرفع عنه صفة التقليد في ذلك (وإنما يزول) حصول صفة (التقليد) عنه في ذلك (بأن يعرف أحوال الرواة) الذين رووا ما يستدل به فيما يقول به من أحكام ويفتي بمقتضاه، وهذه المعرفة تحصل له (بتسامع أحوالهم) وتناقلها عن طريق السمع (و) بتتبع (سيرهم) المنقولة عنهم (ثم بعد) تحصيله ما ينقل في ذلك (ينظر في) مضامين (سيرهم) والأخبار التي تنقل عنهم ويطالعها من حيث (إنها) تقتضي العدالة أم لا (و)لا شك أن (ذلك) الذي تعلق بهذا المطلب من المادة المعرفية متسع فالزمان الذي قد يستغرق فيه (طويل) فكان دركه بذلك يحتاج إلى الجهد (وهو في زماننا مع كثرة) الرواة و(الوسائط) بيننا وبين الصحابي راوي الحديث أمر (عسير) صعب.

وهذا الذي عليه المجتهد في هذا الحال وإن كان تقليدا فإنه قد خفف عنه في هذا الشأن (والتخفيف) عنه الوارد (فيه عندي) هو (أن يكتفي) في القول بعدالة الرواة (بتعديل) الحافظ (الإمام) المحدث (العدل) فإن ذلك قد يغنيه عن طلب معرفة الرواة وسيرهم، نعم نكتفي بتعديله (بعد) أن يصح عندنا أننا قد (عرفنا أن مذهبه في التعديل) للرواة هو (مذهب صحيح) وذلك يتحقق بأن يكون ممن لا يتساهل في التعديل ولا في تصحيح الأحاديث، وعلى كل فلا بد من أن يعلم أن مذهبه مذهب صحيح في التعديل (فإن المذاهب مختلفة)

لاختلاف أصحابها (فيما يعدل به) أي فيما يقع به التعديل من صفات (و) كذلك ما (يجرح به) من صفات فإنه كذلك أمر مختلف فيه.

ولا شك أن الاقتداء بمن تحقق بصحة مذهبه في هذا الشأن هو ما ينبغي أن يصير إليه أهل العصور المتأخرة النائية عن زمان هؤلاء الرواة إذ هذا هو المقدور عليه (فإن من مات قبلنا بزمان) تعذر العلم بحاله و(امتنعت الخبرة والمشاهدة في حقه) وهذا أمر يقضي به واقع الحال (ولو شرط أن تتواتر) أخباره و(سيرته) كان ذلك في حق جميع رواة الأحاديث أمرا محالا إذ (لا يصادف ذلك) ويلفى جاريا واردا (إلا في) حق (الأئمة المشهورين) من التابعين وعلماء الحديث المعروفين بالحفظ ورواية الأحاديث.

وإذا كان هذا هو واقع الحال في هذا الشأن (ف)إن المجتهد (يقلد في معرفة) حال الراوي الذي عرض له النظر فيه وفي معرفة (سيرته) محدثا (عدلا) ويتبعه (فيما يخبر) به (عنه) من بيان لحاله وسيرته. (و)هذا سبيل مسنون في هذا الأمر لنا فنتبع العدل في ذلك و(نقلده في تعديله) إن حلّى به شخصا ما، وذلك إنما نكون قد صرنا إليه في حق هذا المعدل (بعد أن عرفنا صحة مذهبه في التعديل) للرواة ونقلة الأخبار.

وآخر من يعتد بتصحيحه وتضعيفه هو الحافظ ابن حجر.

قال إمام الحرمين: " وأما الحديث فيكتفي فيه بالتقليد وتيسر دركه بمراجعة الكتب المرتبة المهذبة".

وقال ابن النجار: " ولو كان علمه بذلك تقليدا كنقله ذلك من كتاب صحيح من كتب الحديث المنسوبة لأئمته كمالك وأحمد والبخاري ومسلم وأبي داود والدارقطني والترمذي والحاكم وغيرهم، لأنهم أهل المعرفة بذلك، فجاز الأخذ بقولهم كما يؤخذ بقول المقومين في القيم".

وهذا التخفيف عن المجتهد هنا إنما صير إليه لما فيه من مصلحة تحصيل المجتهد الاستدلال بالأحاديث مع اعتقاده صحتها بذلك، ومن مصلحة رفع الحرج الشديد الذي يلحق المجتهد من ذلك مع أنه ليس اقتحامه مما تقتضيه ضرورة الاجتهاد في هذا الشأن، إذ قد يستغنى عنه بهذا التقليد.

ودرك ما ذكر من المصلحة بهذا السبيل أمر بين (ف)إنا (إن جوزنا للمفتي) وأبحنا له (الاعتماد على الكتب الصحيحة) في الحديث وهي تلك الكتب التي ارتضى الأئمة نقلة الأحاديث المذكورين فيها و(رواتها) الموصوفين عندهم بالعدالة (قصر الطريق) إلى معرفة أحوال الأحاديث من حيث الصحة وعدمها (على المفتي) فأدرك مطلوبهم من ذلك بلا مشقة مرهقة ولا عنت شديد (وإلا) يجوّز ذلك وصير إلى تكليف المفتي بمعرفة حال كل راو عرض له في إسناد حديث ما (طال الأمر) أمر النظر نظر المجتهد في ذلك لكثرة الأحاديث ورواتها (وعسر) عليه هذا (الخطب) وهذا الأمر النازل عليه (في هذا الزمان) الواقع في القرن الخامس الهجري، وإنما ثبت هذا العسر فيه (لكثرة الرواة الوسائط) بين أهل هذا الزمان وأهل الزمان النبوي (ولا يزال) هذا (الأمر) وهو معرفة الرواة وأحوالهم (يزداد) شدة في عسره وصعوبته (بتعاقب الأعصار) وتوالي الأزمنة التي تقضي بضرورة العادة بالابتعاد عن الزمن النبوي وما قرب منه. وهذا يترتب عنه الجهل بأحوال رواة الأخبار على وجه أشد وأقوى.

هذا ما ذكره المصنف في هذا الشأن، ولكن هذا الذي قضى بعسره واعتياصه من صعوبة الاطلاع على أحوال الأخبار وأحوال رواتها قد يكون زائلا في هذا الزمن لوفرة كتب الأحاديث وكتب الرجال على اختلاف أصنافهم وأحوالهم. ثم إن ما ظهر من الوسائل الصناعية في هذا العصر قد يتمكن به من هذا الأمر على يسر. وإن كان هذا قد لا يطلب به التصحيح والتضعيف على وجه التعيين، وإنما قد يطلب به التخريج فقط.

وعلى كل هذا ما تيسر ذكره في هذا العلم الرابع.

وإذ قد نجز هذا (فـ)ـإنه قد حصل به تمام بيان العلوم التي يجب على المجتهد معرفتها إذ (هذه) على التمام (هي العلوم الثمانية) التي تجب عليه معرفتها على الوجه الذي تقدم بيانه وأظهرت صورته؛ إذ في كل علم من هذه العلوم مخفف ومثقل كما تقدم بيان ذلك، وهذه العلوم هي (التي يستفاد بها منصب الاجتهاد) ويدرك.

(ومعظم) هذا الذي ذكر من هذه العلوم (يشتمل عليه) وتحويه (ثلاثة فنون) وهي (علم الحديث) الذي موضوعه المتن والرجال الرواة له وأحوالهم وسيرهم، وما به يعدلون وما به يجرحون، (وعلم اللغة) الذي موضوعه الكلمات العربية ومعانيها وبعض من أحكامها كالجمع والتثنية ونحو ذلك، (وعلم أصول الفقه) الذي موضوعه الأدلة الشرعية من حيث ثبوتها والإثبات بها، وعوارضها من حيث ثبوتها والإثبات بها.

(وأما معرفة) علم (الكلام و)معرفة (تفاريع الفقه) أي فروعه وأحكامه (فـ إنه (لا حاجة) بالمجتهد (إليهما) في تحصيل صفة الاجتهاد وقيامها به (وكيف يحتاج) مجتهد (إلى) معرفة (تفاريع الفقه) وجزئياته (وهذه التفاريع) إنما (يولدها) أي يستنبطها (المجتهدون) من أدلتها (ويحكمون فيها بعد حيازة (منصب الاجتهاد) وإدراكه فهي على كل حال فروع للاجتهاد وثمرات له (فكيف) يتوقف الشيء على ما هو متفرع عنه، وكيف تكون شروطا في إدراك (منصب الاجتهاد) وتحصيله (وتقدم الاجتهاد عليها شرط) في وجودها.

قال الإمام الرازي: " أما الكلام فغير معتبر لأنا لو فرضنا إنسانا جازما بالإسلام تقليدا لأمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام. وأما

تفاريع الفقه فلا حاجة إليها لأن هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد أن فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف تكون شرطا فيه"[١].

(نعم) بمقتضى العادة الجارية (إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بـ)ـدراسة الفقه ومدارسته (وممارسته) بالتوجيه للأقوال الموضوعة فيه وتخريجها على أدلتها ونحو ذلك من الأعمال الفقهية، وهذا التصرف أمر مطلوب لذى النظر في الأدلة وبناء الفروع على الأصول (فهو طريق تحصيل الدربة) واكتساب المهارة (في هذا الزمان) وفيما بعده من الأزمنة (و)إن (لم يكن الطريق) للتفقه (في زمان الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) هو (ذلك) التصرف الذي عليه الناس في هذه الأزمنة، (و)هذا التصرف ليس بواجب إتيانه في هذا الزمان بحيث يتوقف عليه الاجتهاد بل (يمكن الآن) نفسه (سلوك طريق الصحابة) في التفقه وبناء الأحكام على أصولها (أيضا) من غير مدارسة للفروع أو ممارسة لبنائها على أدلتها وأصولها.

نعم بعض الأصوليين كإمام الحرمين شرط العلم بالفقه، فقد قال رَحِمَهُ اللَّهُ: " والفقه لا بد منه فهو المستند ولكن لا يشترط أن تكون جميع الأحكام على ذهنه في حالة واحدة ولكن إذا تمكن من دركه فهو كاف"[٢].

وهذا الذي ذكره إمام الحرمين حق، فلا بد من دراسة الفقه بالإضافة للمتأخرين.

هذا ما يتعلق بهذه العلوم الثمانية الواجب على المجتهد تحصيلها، وهذا حكم معرفة المجتهد علم الكلام، والتفاريع الفقهية.

وبعد إنجاز هذا ينبغي أن ننبه في هذا المقام إلى نكتة:

---

(١) المحصول، ٢/ ٤٩٩.

(٢) البرهان (٢/ ٨٧١).

(دقيقة في التخفيف يغفل عنها الأكثرون)

يعني أن في هذا المقام (دقيقة) ونكتة علمية يجب أن تذكر وهي دقيقة (في التخفيف يغفل عنها) أي عن معرفتها أو عن ذكرها (الأكثرون) من الأصوليين، وهذه النكتة الدقيقة هي أن (اجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط) العلم بها (في حق المجتهد المطلق) وهو (الذي يفتي في جميع) المسائل التي تعرض ويطلب فيها العلم بحكم (الشرع) كيفما كانت هذه المسائل، سواء كانت عبادية أو معاملية، فكل ما يطلب فيه حكم الشارع من فعل يفتي فيه فلا يتقيد بموضوع دون آخر في ذلك. فليكن هذا الذي ذكر مخصوصا بذي الاجتهاد المطلق العام، وإذا كان الأمر كذلك فإنه يصار الآن إلى الكلام على حكم تجزئة الاجتهاد فإنه أمر يذكر في هذا المقام فنقول:

الاجتهاد الجزئي

قد يرد على الأذهان في هذا المساق التسآل عن جواز تجزؤ الاجتهاد، بحيث يكون الفقيه مجتهدا في باب من الفقه دون ما سواه من الأبواب الأخرى أو في مسألة دون ما سواها، أو في العبادات دون المعاملات، أو في المعاملات وحدها.

نعم قد يرد هذا السؤال هنا مثارا بقصر ما ذكر من وجوب المعرفة للعلوم المذكورة على المجتهد المطلق، وقد أثمرت أنظار الأصوليين في الجواب عن هذا السؤال مذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: هو أن الاجتهاد لا يتجزأ، وهو قول جمع ومنهم أبو حنيفة ونصره بعض المتأخرين.

المذهب الثاني: أنه يتجزأ في الأبواب دون المسائل. وهو منقول عن الإمام أبي حنيفة.

المذهب الثالث: هو أنه يتجزأ، وهذا المذهب هو الصحيح. ونسب لأكثر المتكلمين المعتزلة وأكثر الفقهاء، وقال به الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وأيده الآمدي وابن الحاجب وابن دقيق العيد وابن السبكي والكمال بن الهمام وغيرهم.

قال ابن النجار: "الاجتهاد يتجزأ" عند أصحابنا والأكثر، إذ لو لم يتجزأ لزم أن يكون المجتهد عالما بجميع الجزئيات، وهو محال إذ جميعها لا يحيط به بشر، ولا يلزم من العلم بجميع المآخذ: العلم بجميع الأحكام؛ لأن بعض الأحكام قد يجهل بتعارض الأدلة فيه، أو بالعجز عن المبالغة في النظر، إما لمانع من تشويش فكر، أو غيره"[١].

فـ(ـليس الاجتهاد عندي منصبا لا يتجزأ بل) هو عندي متجزئ إذ (يجوز أن ينال العالم منصب الاجتهاد) ودرجته (في بعض الأحكام) الشرعية (دون بعض) آخر منها، ويكفيه أن يكون عالما بما يتعلق بتلك الأحكام التي يفتي فيها، وما لا بد للمجتهد منه فيها، ولا يضره في ذلك جهله بما لا تعلق له بها مما يتعلق بباقي الأحكام الفقهية الأخرى.

وبناء على هذا (فـ)ـإن من عرف النظر القياسي يعني النظر الذي يمضي عليه في بناء الأحكام بالقياس (فـ)ـإن (له أن يفتي في مسألة قياسية) يعني في مسألة يبني فيها حكمها على القياس مثلا، (وإن لم يكن ماهرا في علم الحديث) متضلعا فيه، إذ ذلك ليس متعلقا ببنائه الأحكام بالأقيسة. وهذا التجزؤ للاجتهاد لا يشترط فيه أن يكون صاحبه مجتهدا في باب من أبواب الفقه كله، بل يصح أن يكون مجتهدا في مسألة واحدة إذا استكمل شرائط الاجتهاد فيها. (فمن ينظر) مجتهدا في بناء الحكم (في مسألة) الفريضة (المشتركة) مثلا فإنه (يكفيه أن يكون فقيه النفس) قد قامت به الملكة الفقهية التي تتحقق بالذوق التعليلي

(١) مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (٤/ ٤٧٣).

الفقهي والتنبه للدلالات الدقيقة في القول الشرعي وملاحظة الفوارق المؤثرة بين الجزئيات، والإدراك للصفات الشرعية الدالة على الأحكام ونحو ذلك مما يحقق كونه فقيه النفس بحيث يكون ذلك كله نفسيا لا يحتاج في استحضاره إلى التكلف والتنبه إليه (عارفا بأصول الفرائض) التي هي الآيات والسنن والإجماع والقياس، وهي الأدلة الشرعية التي تؤخذ منها أحكام الفرائض.

(و)كما يشترط فيه العلم بما ذكر من أصول الفرائض يجب أن يعلم مدلول هذه الفرائض و(معانيها) كمعنى النصف والسدس وثلث الباقي والمقاسمة وغير ذلك من الألقاب الموضوعة لهذه الفرائض. هذا هو المشترط في هذا المجتهد في هذه الفريضة فعلمه بما ذكر كاف في تحققه بالاجتهاد فيها (وإن لم يكن قد حصل) المواد العلمية التي يتوقف الاجتهاد عليها في مسائل أخرى، وذلك كـ(ـالأخبار) والأحاديث (التي وردت في مسألة تحريم المسكرات) مثلا (أو) النصوص الشرعية الواردة في (مسألة النكاح بلا ولي) مثلا، وغير ذلك من المواد العلمية الشرعية التي لا تتعلق بأحكام الفرائض ومعانيها، تلك المواد التي مواضيعها ومضامينها مختلفة عن موضوع المشتركة هذه وعن المادة العلمية المتعلقة بها (فلا استمداد لنظر) وبحث (هذه المسألة) الفرَضية ولا أخذ له (منها ولا تعلق لتلك الأحاديث) وما في معناها من نصوص الكتاب (بها) لعدم دخولها تحت ما يجري حكمها عليه من مسائل.

ومن المعلوم أن النظر في كل مسألة يتقوم بالمادة المعرفية التي تتعلق بها، ومسألة هذه الفريضة النظر فيها يتقوم بالمادة المعرفية المتعلقة بها فقط، ولا علاقة لها بمواد مسائل فقهية أخرى، وإذا كانت هذه المسألة لا علاقة لها بتلك المادة المعرفية من النصوص الشرعية المذكورة (فمن أين تصير الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها) والجهل بها نقصا في المجتهد في هذه المسألة الفرضية.

وهكذا الحال في كل مسألة جزئية وقع الاجتهاد فيها فإنها لا يتوقف

الاجتهاد فيها إلا على ما هو متعلق بها من الأدلة الشرعية وما في معناه من المعارف الأخرى من حيث الحاجة إليه في هذا الاجتهاد (و) هذا أمر بين بشهادة الواقع فإن (من عرف أحاديث قتل المسلم بالذمي) - فيه إضافة الدال للمدلول- يعني الأحاديث الواردة في شرع قتل المسلم بالذمي المعاهد (و) عرف (طريق العمل بما ذكر من هذه الأحاديث وطريق التصرف فيه) من حيث الاستنباط منه واستخراج معانيه (فما يضره) في اجتهاده هذا (قصوره عن علم النحو الذي به) إعراب (قوله تعالى: وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين) وهو من الآيات التي وقع الخلف في إعراب ألفاظ منها، ومنها في هذه الآية لفظ "أرجلكم"، والباء في "برؤوسكم" وهذا الإعراب لا علاقة له بالمسألة الفرضية تلك، فالجهل بها لا يضر هذا المجتهد فيها، (وقس عليه) أي على هذا الذي ذكر هنا مثالا (ما في معناه) وهو ما ظهر أنه لا علاقة له بموضوع اجتهاد المجتهد، فإن ذلك لا يضر المجتهد الجهل به. والمراد بـ"ما في معناه" هو كل معرفة لا علاقة لها بموضوع اجتهاد المجتهد؛ لأنه لا يضره الجهل بها، فلا يعد جهله بذلك مضرا باجتهاده ذاك.

وفي هذا المعنى قال الآمدي: "وأما الاجتهاد في حكم بعض المسائل، فيكفي فيه أن يكون عارفا بما يتعلق بتلك المسألة، وما لا بد منه فيها، ولا يضره في ذلك جهله بما لا تعلق له بها مما يتعلق بباقي المسائل الفقهية، كما أن المجتهد المطلق قد يكون مجتهدا في المسائل المتكثرة بالغا رتبة الاجتهاد فيها، وإن كان جاهلا ببعض المسائل الخارجة عنها، فإنه ليس من شرط المفتي أن يكون عالما بجميع أحكام المسائل ومداركها، فإن ذلك مما لا يدخل تحت وسع البشر".

وقال الرازي: "الحق أنه يجوز أن تحصل صفة الاجتهاد في فن دون فن بل في مسألة دون مسألة خلافا لبعضهم لنا أن الأغلب من الحادثة في الفرائض أن يكون أصلها في الفرائض دون المناسك والإجارات فمن عرف ما ورد من الآيات والسنن والإجماع والقياس في باب الفرائض وجب أن يتمكن من

الاجتهاد وغاية ما في الباب أن يقال لعله شذ منه شيء ولكن النادر لا عبرة به كما أن المجتهد المطلق وإن بالغ في الطلب فإنه يجوز أن يكون قد شذ عنه أشياء".

وقال ابن النجار: "الاجتهاد يتجزأ عند أصحابنا والأكثر، إذ لو لم يتجزأ لزم أن يكون المجتهد عالما بجميع الجزئيات، وهو محال إذ جميعها لا يحيط به بشر، ولا يلزم من العلم بجميع المآخذ: العلم٤ بجميع الأحكام، لأن بعض الأحكام قد يجهل بتعارض الأدلة فيه، أو بالعجز عن المبالغة في النظر، إما لمانع من تشويش فكر، أو غيره".

هذا ما تقرر في هذه الجزئية التي ترجح عليها بتجزؤ الاجتهاد.

وبعد بيان هذا الذي ذكر وطرقه للسمع يرد على الذهن سؤال هو:

هل المجتهد المطلق يلزمه أن يفتي في كل نازلة وأن ذلك أمر مشروط فيه أو لا؟

تقدم التنصيص على أنه لا يوجد فقيه مجتهد أحاط علمه بجميع أحكام المسائل وبجميع أدلتها، فإن ذلك مما لا يدخل تحت وسع البشر وقدرتهم. (و) بناء على ما ثبت بالإجماع وهو أنه (ليس من شرط) الفقيه المجتهد المفتي أن يجيب عن كل مسألة سئل عنها أو عرضت على نظره (فقد سئل مالك) بن أنس (رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن) أحكام (أربعين مسألة) وقيل غير ذلك (فـ)أجاب عن أربع منها فقط (وقال في ست وثلاثين) منها (لا أدري) ما هي أحكامها الشرعية المتقررة فيها.

(و)هذا الذي ذهب إليه مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ من ترك الجواب عما ذكر صار إليه غيره من الأئمة إذ (كم توقف الشافعي) في مسائل سئل عن أحكامها (بل الصحابة) أنفسهم (رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ توقفوا) في جملة من المسائل سئلوا عنها، ومن ذلك:

أ- توقف بن مسعود في المفوضة.

ب- توقف عمر في الكلالة.

وهذا كله أمر ثابت في حق هؤلاء الأئمة المجتهدين (فإذا لا يشترط) في حق المجتهد أن يكون عالما بكل الأحكام مستحضرة عنده على تمام وعالما بجميع الأدلة الشرعية العامة والخاصة بل لا يشترط فيه (إلا أن يكون على بصيرة) ودراية (فيما يفتي به) من أدلة شرعية فإذا قامت به هذه البصيرة وخاللت نفسه هذه الدراية (فـ)ـإنه (يفتي في ما يدري) حكمه وما تقرر عنده بالأدلة الشرعية ثبوته (و)في هذا الحال (يدري أنه يدري) وهو على ثلج صدر من ذلك (ويميز) كذلك وهو بهذا الحال (بين ما) أي الحكم الذي (لا يدريـ)ـه ولا يعلمه (وبين ما) أي الحكم الذي (يدريـ)ـه ويعلمه (و)عند هذا (يفتي في ما يدري) حكمه فقط. ولا يضر المجتهد ما قد يُرمَى به من قول قادح فيه ما دام قد اتصف بصفة الاجتهاد والإمامة في الفتوى والاستنباط.

ومن ذلك ما ساقه إمام الحرمين في حق الإمامين مالك وأبي حنيفة حيث قال في كتاب (الاجتهاد): " وأما مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فكان تدواره على النصوص حتى كان معظم أجوبته في المسائل الخالية من النصوص لا أدري وقد اشتهر مذهبه في استصلاحات مرسلة يراها انسلت تلك القواعد عن ضبط الشريعة وقدم مذاهب أهل المدينة على الأحاديث الصحيحة.

وأما أبو حنيفة فما كان من المجتهدين أصلا لأنه لم يعرف العربية حتى قال لو رماه بأبي قبيس وهذا لا يخفى على من شدا أدنى شيء من العربية ولم يعرف الأحاديث حتى رضي بقبول كل سقيم ومخالفة كل صحيح ولم يعرف الأصول حتى قدم الأقيسة على الأحاديث ولعدم فقهه نفسه الطرب مذهبه وتناقض وتهافت فلا يخفى أن الشريعة مجاميعها الحث على مكارم الأخلاق والنهي عن الفواحش والموبقات وإباحة نفي في المحرمات فمن صار في العقوبة الآيلة إلى حقوق الآدمي مثل القصاص إلى إسقاطه ب المثقل فقد خرجت القاعدة التي لأجله اثبت القصاص حيث قال تعالى ولكم في القصاص حياة. ثم ترقى من نفي القصاص إلى إنكار الحس فحكم بكونه خطأ حتى ضرب العقل على

العاقلة وأثبت فيه الكفارة مع نفيه الكفارة عن العمد وصار في العقوبات الثابتة لله تعالى إلى أن قطع السرقة يسقط فيما كان أصله على الإباحة والأشياء الرطبة ويضم ما لا قطع فيه إليه وحرم العبادات بترتيب أقل ما يجري من الصلاة وأبطل مقصود الزكوات حيث أنكر وجوبها على الفور ثم أسقطها بالموت ثم حج ذلك باعتقاده تغير حكم الله تعالى بقبول كل قاض فأباح زوجة زيد لعمرو بغير طلاق من زيد ومن غير عدة ولا نكاح من عمرو وبشهادة زور ودعوة باطلة ولم يرى القصاص في القتلى في المثقل وكان يقول لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فقال كل فقه بعدك حرام ووقع ذلك منه موقعا عظيما وعن هذا قيل استتيب أبو حنيفة من الإرجاء مرتين فإن هذا مذهب المرجئة فكيف يظن وحاله هذا مجتهدا".

هذا ما تيسر ذكره في بيان هذا الركب الثاني وما يتعلق به من بحوث.

ونرى أن نختم هذا بشيء من الكلام على مجتهد المذهب، هو الذي يقابل بالمجتهد المطلق، وإن كان المصنف قد قابل المجتهد المطلق بالمجتهد في بعض المسائل.

ومجتهد المذهب قال ابن النجار فيه: " و" أما "المجتهد في مذهب إمامه" فهو "العارف بمداركه" أي مدارك مذهب إمامه "القادر على تقرير قواعده، و" على "الجمع والفرق" بين مسائله.

قال ابن حمدان: وأما المجتهد في مذهب إمامه فنظره في بعض نصوص إمامه وتقريرها، والتصرف فيها، كاجتهاد إمامه في نصوص الكتاب والسنة. انتهى.

ثم اعلم أن له أربع حالات:

الأولى: أن يكون غير مقلد لإمامه في الحكم والدليل، لكن سلك طريقه في الاجتهاد والفتوى. ودعا إلى مذهبه، وقرأ كثيرا منه على أهله، فوجده صوابا، وأولى من غيره، وأشد موافقة فيه وفي طريقه.

الثانية: أن يكون مجتهدا في مذهب إمامه، مستقلا بتقريره بالدليل، لكن لا يتعدى أصوله وقواعده مع إتقانه للفقه وأصوله، وأدلة مسائل الفقه، عارفا بالقياس ونحوه، تام الرياضة، قادرا على التخريج والاستنباط، وإلحاق الفروع والأصول والقواعد التي لإمامه.

الحالة الثالثة: أن لا يبلغ رتبة أئمة المذهب أصحاب الوجوه والطرق، غير أنه فقيه النفس، حافظ لمذهب إمامه، عارف بأدلته، قائم بتقريره ونصرته، يصور ويحرر ويمهد ويقرر، ويزيف ويرجح لكنه قصر عن درجة أولئك، إما لكونه لا يبلغ في حفظ المذهب مبلغهم، وإما لكونه غير متبحر في أصول الفقه ونحوه، غير أنه لا يخلو مثله في ضمن ما يحفظه من الفقه ويعرفه من أدلته عن أطراف من قواعد أصول الفقه ونحوه، وإما لكونه مقصرا في غير ذلك من العلوم التي هي أدوات الاجتهاد، الحاصل لأصحاب الوجوه والطرق.

الحالة الرابعة: أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه، فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه ومن منصوصات إمامه، أو تفريعات أصحابه المجتهدين في مذهبه وتخريجاتهم.

وما لم يجده منقولا في مذهبه: فإن وجد في المنقول ما هو في معناه، بحيث يدرك من غير فضل فكر وتأمل: أنه لا فارق بينهما، كما في الأمة بالنسبة إلى العبد المنصوص عليه في إعتاق الشريك: جاز له إلحاقه به والفتوى به، وكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط منقول ممهد في المذهب، وما لم يكن كذلك، فعليه الإمساك عن الفتيا به، ويكفي أن يستحضر أكثر المذهب، مع قدرته على مطالعة بقيته.

انتهت الحالات ملخصة، من كتاب " آداب المفتي " لابن حمدان".

وبعد إنجاز بيان هذا ننتقل إلى الكلام على الركن الثالث من هذه الأركان الثلاثة للاجتهاد والإفتاء فنقول:

(الركن الثالث المجتهد فيه)

يعني أن الكلام الذي سيساق هنا هو في بيان (الركن الثالث) من الأركان الثلاثة التي يتقوم بها الاجتهاد والفتوى وهذا الركن الثالث) هو الحكم (المجتهد فيه) يعني الحكم الذي يطلب بالاجتهاد (و)أول ما نبدأ ببيانه هنا هو تعريف لفظ (المجتهد فيه) هذا.

وقد عرف بأنه هو (كل حكم شرعي) يطلب تحصيله (وليس فيه) أي في إثباته والقضاء به (دليل قطعي) ثابت بالقطع والجزم به لقطعية دليله (واحترزنا بـ)ـوصف هذا الحكم بـ(ـالشرعي عن) الأحكام (العقليات) التي تدرك من جهة العقل (و) من الأحكام التي تقرر في (مسائل) علم (الكلام) فإنها غير مرادة إذ مسائل الكلام أحكامها ليست ظنية والإصابة فيها لا تتحقق بمجرد الاجتهاد، (فإن الحق فيها واحد) لا يتعدد (والمصيب) فيها (واحد) معيَّن في علم الله تعالى لا يقبل غيره (والمخطئ فيها آثم) عاص بخلاف الأحكام الفقهية فإن المخطئ فيها غير آثم والحق فيها قد يتعدد بالإضافة للمجتهدين إذ هو تابع لما أداهم إليه اجتهادهم.

وهذا إنما هو جار على مذهب من يرى تصويب كل مجتهد وهو المذهب الصحيح. (و) نحن لا نعني بالمجتهد فيه ما يكون فيه المخطئ آثما (وإنما نعني بالمجتهد فيه) هنا (ما) أي الحكم الذي (لا يكون المخطئ فيه آثما) عاصيا، وهو كما تقدم ذكره ما ليس حكما عقليا، ولا حكما عقديا ولا تقرر فيه حكم شرعي قطعي.

(و) بمقتضى هذا ليس محلا للاجتهاد ما كان معلوما من الدين بالضرورة كأحكام الأركان الخمسة إذ (وجوب الصلوات الخمس، و)

وجوب (الزكوات) في الحرث والأنعام والعين وما يقوم مقامها، ووجوب الصوم والحج (و) كذلك (ما) من الأحكام (اتفقت عليه الأمة) كلها، فإنها كلها أحكام من (جليات الشرع) فيه إضافة المظروف للظرف وكلاهما مجاز، يعني من الأحكام الجلية في الشرع، وإنما كانت هذه الأحكام جلية معلومة لأنه قد وردت (فيها أدلة قطعية) تفيد العلم الضروري في ثبوتها وبذلك يأثم فيها المخالف) ويعصي، وعليه (ف)إنه (ليس ذلك) الذي ذكر من محال هذه الأحكام محل الاجتهاد فلا يطلب حكمه بالنظر الفقهي والقياس مثلا.

فتلخص من هذا أن موقع الاجتهاد هو: ما ألمّ بالناس من الوقائع والنوازل غير العقدية المعلوم حكمها من الدين بالأدلة القطعية وغير ما يقضى فيه بالأدلة القطعية، وبذلك فإن محل الاجتهاد هذا هو الأفعال التي ليس فيها أدلة شرعية مخصوصة تقضي ببيان أحكامها وتدل عليها، فاحتيج في درك أحكامها إلى النظر في القواعد الشرعية العامة وأشباه هذه الوقائع والنوازل ونظائرها التي وردت فيها أحكام شرعية منصوص عليها.

وأما الاجتهاد في فهم النصوص الشرعية فإنه أمر جار على كل حال، ولكن ذلك الاجتهاد هو المقصود هنا، إذ هذا الاجتهاد مصروف إلى بناء الحكم في محل لم يرد فيه ما يدل عليه من نص، وأما الاجتهاد في الفهم فهذا مصروف إلى تعيين المعنى المراد من اللفظ، وبيان المقصود به، وهذا ليس محل كلامنا هنا إذ هو اجتهاد في تحقيق المناط، وفي حمل اللفظ على ما دل عليه من معنى.

هذا ما تيسر ذكره في هذا الركن.

وإذ قد نجز هذا (فهذه هي) تتمة بيان هذه (الأركان) ونهاية القول فيها.

وبعد هذا ننتقل إلى مسألة أخرى وهي:

أن حكم الله في حق المجتهد هو ما أداه إليه اجتهاده

يتحصل من ندب الشارع المجتهد إلى الاجتهاد ووعده إياه بالأجر على إصابته وخطئه وقبوله شرعا أن ما أداه إليه اجتهاده هو حكم الله تعالى في حقه (فإذا صدر الاجتهاد التام) والمستكمل لشرائطه (من أهله) وهو الفقيه المجتهد حقا (كان ما أدى إليه) هذا (الاجتهاد حقا وصوابا) في حق هذا المجتهد الذي اكتسبه وحق من يقلده (كما سيأتي بيان) وجه ذلك ومستنده.

هذا ما يتعلق بأمر كون ما أدراكه المجتهد باجتهاده من حكم هو حكم الله في حقه وحق من يقلده. وفي المساق أورد سؤال متضمنه: هل من شرط المجتهد أن لا يكون نبيا؟

لقد صرف الأصوليون أنظارهم إلى هذه المسألة وبحثوا في شأنها وأنجزوا الحكم الأصولي فيها (و)إنما صير إلى البحث في هذه المسألة وإنجاز القول الأصولي فيها - وإن كان الخوض في هذا الموضوع لا فائدة فيه لأنه لا ثمرة له في الفقه- إذ (قد ظن ظانون أن) من (شرط المجتهد أن لا يكون نبيا) إذ هو مستغن عن الاجتهاد بالوحي (فلم يجوزوا) بناء على ذلك (الاجتهاد للنبي ﷺ و) كما ظن هؤلاء ذلك ظنوا أيضا (أن) من (شرط الاجتهاد) كذلك (أن لا يقع في زمن النبوة). هذا ما ظنه هؤلاء الظانون وقد بين الأصوليون رأيهم في هذه المسألة، وبيانُهم الذي أنجز في ذلك (ف) كان مبينا لشأنه نضع في إيراده وسوق صورته و(نرسم فيه مسألتين) اثنتين تضمنان هذه المادة البيانية الأصولية.

المسألة الأولى:

(مسألة) جواز الاجتهاد لمن عاصر النبي ﷺ

هـذه هـي ترجمة هذه المسـألة، وبعضهم ترجمة عليهـا بـ"جواز الاجتهاد في الزمان النبوي". هذا ما ترجم به على هذه المسألة.

وأما ما تقرر في ذلك من حكم أصولي فإن الأصوليين قد تنازعوا واختلفوا (في) هذا الحكم الذي هو (جواز التعبد) من الله تعالى لعباده بالقياس والاجتهاد في زمان الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ (ف)تكوّنت وتحصّلت عن الاختلاف مذاهب.

المذهب الأول: هو المنع له فقد (منعه قوم) وصاروا إلى منعه مطلقا، ومن هؤلاء المانعين له أبو علي الجبائي وأبو هاشم وبعض الشافعية.

المذهـب الثـاني: أنـه جائـز (و)سـائغ مطلقـا فقـد (أجـازه قـوم) وذهبـوا إلى صحتـه، وعلـى المذهـب الجمهـور مـن أهـل المذاهـب الأربعـة والـرازي وأتباعه وابن الحاج وآخرون.

المذهب الثالث: هو المصير إلى التفصيل في ذلك، (و)عليه فقد (قال قوم) مـن الأصـولييـن: إنه (يجوز للقضـاة والولاة) على البلـدان والأمصار (في) حال (غيبته عَلَيْهِ السَّلَامُ لا في حضور النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ).

وقول المصنف في حضور النبي مظهرا مع صحة الاستغناء عنه بالضمير أمر سـائغ إذ قـد يكـون هذا الإظهار موجبه هـو التلذذ أو غير ذلك من فوائد الإظهار في موضع الإضمار.

وهـذا المذهـب -وهـو أنـه يجـوز للغائبيـن دون الحاضريـن، أو **في غيبتـه عَلَيْهِ السَّلَامُ دون حضوره**- هو المذهب الذي نصره إمام الحرمين فقال في ذلك: " **والمختار عندنا إن أمكن** المراجعة كأن كان في بلدته تعين المراجعة، وإن كان

على مسافة يسوغ الاجتهاد وقد ظهر من الآثار أنهم كانوا يجتهدون في الغيبة ويشهد له قصة معاذ والذين كانوا معه كانوا لا يجتهدون".

وقد تبع المصنف إمام الحرمين في هذا القول وأيده في كتاب (المنخول).

وإلى هذا ذهب الرازي إذ قال: "المجتهد إما أن يكون بحضرة الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أو يكون غائبا عنه أما إن كان بحضرته فيجوز تعبده بالاجتهاد عقلا لأنه لا يمتنع أن

يقول الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ له لقد أوحي إلي بأنك مأمور بأن تجتهد أو مأمور بأن تعمل على وفق ظنك".

وقال ابن النجار: "أن الأستاذ أبا منصور حكى الإجماع على جواز هذا الاجتهاد للغائب عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ".

وقال الزركشي: "ونقله إلكيا عن أكثر الفقهاء والمتكلمين. قال: وهو استبشع في الاستقامة، وأميل إلى الاقتصاد من حيث تعذر المراجعة مع تأني الدار في كل واقعة. وقال عبد الوهاب: إن الأقوى على أصول أصحابهم. وقال صاحب "اللباب": إنه الصحيح"(١).

هذه هي المذاهب الأصولية المنجزة في هذه المسألة.

(و) لكن (الذين جوزوا) هذا الاجتهاد مطلقا سواء كان عَلَيْهِ السَّلَامُ حاضرا أو غائبا لم يتفقوا على صورة هذا الجواز، فمنهم من قال: إنما يجوز هذا الاجتهاد إذا كان حاصلا (بالإذن النبوي فيه) فقط (ومنهم من قال: يكفي سكوت رسول الله ﷺ) عنه بعد علمه بحصوله ووقوعه (ثم) إنه (اختلف) هؤلاء المجوزون لهذا الاجتهاد في وقوعه) وحصوله في واقع الأمر. هذا ما قرره أرباب المقالات الأصولية في هذه المسألة.

---

(١) : " البحر المحيط (٨/ ٢٥٧).

(و) أما (المختار) عندنا فهو (أن ذلك) وهو الاجتهاد في الزمان النبوي (جائز) مطلقا أي (في حضرته و) في (غيبته و) أنه جائز (أن) يرشد عَلَيْهِ السَّلَامُ إليه و(يدل عليه بالإذن أو) بـ(السكوت) بلا فرق، وإنما قلنا بجواز هذا الاجتهاد (لأنه ليس في التعبد به) يعني في أن يتعبدنا الله تعالى به (استحالة في ذاته) إذ ما المانع الذاتي من أن يشرع الله لمن عاصره عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يجتهد ويعمل نظره الفقهي متمسكا بالأدلة الشرعية العامة الصالحة لبناء الحكم في محل اجتهاده ونظره؟

فهذا من حيث ذاته جائز (و) سائغ إذ (لا يفضي إلى) أمر (محال) عقلا (ولا إلى مفسدة) تصد جوازه وتمنعه، هذا إذا اقتصرنا على اعتبار ما يقتضيه مجرد العقل وما هو معتبر للشارع في منع الأحكام (و) أما (إن) قلنا بالصلاح في الأحكام فـ(أوجبنا الصلاح) فيها فـ(إن ذلك) أيضا لا يمنع من هذا الجواز إذ (يجوز) عقلا وشرعا (أن يعلم الله تعالى) أنه أودع في جواز ذلك (لطفا يقتضي ارتباط صلاح العباد) وتحصيل رشدهم (بتعبدهم بـ) هذا (الاجتهاد) وغيره (لعلمه) سبحانه (بأنه لو نص لهم على) حكم (قاطع) في محل هذا الاجتهاد (لبغوا) أي ظلموا (وعصوا) ربهم بمخالفتهم لحكمه ذاك.

ومن المعلوم أن ما كان موقعا للاجتهاد يتيسر فيه الخلف فتتعدد فيه الأحكام بتعدد الاعتبارات فيه، وهذا مما قد يقضي بالتخفيف على العباد في ذلك الموقع. نعم قد يقال: إن من يعصي ربه في الحكم المقطوع قد يعصيه أيضا في الحكم المظنون وبذلك يكون كلا الحكمين سواء بالإضافة إليه. وعلى كل فالذي ظهر هو أنه قد يكون فتح باب الاجتهاد لذلك أمرا محتملا مقبولا.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتموه مردود فإن (الاجتهاد مع) إمكان الاستدلال بالنص وأخذ الحكم المطلوب منه أمر (محال) لا يتطرق إليه الإمكان (وتعرف الحكم) في زمانه عَلَيْهِ السَّلَامُ (بالوحي الصريح) أمر ممكن ومما لا يخفى -والعادة

الجارية قاضية به- أن الاجتهاد في معرض الخطأ، والنص آمن منه وسلوك السبيل المخوف مع القدرة على سلوك السبيل الآمن قبيح عقلا، فكيف يترك الشارع تمكين الناس من حكم يحصل من سبيل قطعي لا خطأ فيه ويردهم إلى ورطة (الظن) ويحيلهم إلى مأخذ للحكم قلما يتوافقون على مقتضاه وموجبه وهو مع ذلك محل محتمل للخطأ ومعرض مهيأ للزلق.

(قلنا) مجيبين عن ذلك: إن الشارع لما قال لأهل الاجتهاد: أنتم مأمورون بأن تجتهدوا وتعملوا على وفق ما أداكم إليه اجتهادكم كان ذلك آمنا من الغلط لأنهم بعد الاجتهاد يكونون آتين بما أمروا به، وهذا ينزل منزلة النص (ف)إنه (إذا)تقرر هذا من جهة الشارع وظهر وروده منها وهو أمر معلوم تقرره منها ووروده منها فكأنه قال (لهم) أي للمجتهدين: إنه (أوحي إلى أن حكم الله تعالى) الذي يقضى به (عليكم) والحكم الواجب عليكم العمل به هو (ما) أي الحكم الذي (أدى إليه اجتهادكم) وتبين لكم أنه الحكم الصحيح في محل اجتهادكم، فإذا تم هذا أخذا من هذا الأمر الشرعي بالاجتهاد (ف)إن (هذا) بمعناه ومدلوله (نص) من الشارع، فهو وإن لم يصرح به فإنه هو مضمون ومعنى هذا الأمر بالاجتهاد وقبول الشارع العمل بما يكون عنه، بل هذا معنى إيجابه العمل به وربطه الحق به في حق المجتهد ومن يجوز له تقليده.

هذا هوا الجواب عن قولهم: تعرف الحق بالنص ممكن فكيف يرد الشارع الناس إلى ورطة الظن. (و)أما (قولهم الاجتهاد مع النص محال) فهو قول (مسلم) مقطوع بحجيته ووجوب العمل بمقتضاه (ولكن) مقتضاه وموجبه مخصوص بالوقائع التي وردت في بيان أحكامها نصوص شرعية، وهذا الاجتهاد لا يسلط على هذا الضرب من الوقائع، وإنما يصار إليه حيث (لم ينزل نص فاقتصر على العمل به في الواقعة) المستجدة الخالية من الحكم الشرعي

إذ لـم ينـزل فيهـا نص يبينه إذا فالنص هنا معدوم، فكيف يقال إنه لا اجتهاد معه، وهو معدوم؟ فهذه الصورة مما لا يقع جريان حكم هذه القاعدة عليه.

(و) أما (إمكان) ورود (النص) ونزوله فإنه (لا يضاد الاجتهاد) إذ الاجتهاد في هـذا الحـال ليس اجتهـادا معـه، لأن إمـكان الشـيء ليس هـو وجـوده حقيقة، فإمكان نـزول النـص لا يضـاد الاجتهـاد (وإنمـا يضـاده نفـس النـص) أي النص نفسه إن وجد حقا وثبت.

خلاصة القول أن إمكان نزول النص لا يرفع العمل بالاجتهاد ولا يضاده.

و(كيـف) يضـاده (و)في الشـريعة تقريـره وقبولـه بالعمـل به مع إمكان نزول النص وووروده فـ(ـقد تعبد) الله تعالى (النبي ﷺ بالقضاء بقول الشهود) والعمل به والأخذ بمقتضاه، فكان عَلَيْهِ السَّلَامُ ماضيا على ذلك (حتى قال إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكـون ألحن بحجتـه من بعـض) وهـذا الخبر أخرجـه الشيخان ومالك في الموطأ عن أم سلمة زوج النبي ﷺ بلفظ: " أن رسـول الله ﷺ قـال: «إنمـا أنـا بشـر. وإنكم تختصمون إلـي، فلعل بعضكـم أن يكون ألحن بحجته من بعض. فأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له بشـيء من حق أخيه، فلا يأخذن منه شيئا، فإنما أقطع له قطعة من النار»

قـال عَلَيْهِ السَّلَامُ هـذا القـول مصرحـا به وعامـلا بالبينة التي أقصى مـا تفيده هو الظـن إذ هـو مستفاد باجتهـاد القاضـي فيهـا فقـط، هـذا الاجتهـاد كان يعمـل بـه (وكان) الاسـتغناء عنـه بالوحـي ممكنـا إذ (يمكن نـزول الوحي بالحق الصريح) المقطـوع بـه (في كل واقعـة) تعرض (حتى لا يحتاج إلى رجـم) للحكم وقنصه (بالظن و)إلى الوقوع في (خوف) من (الخطأ) في الحكم المقضي به.

هـذا مـا يتعلـق بجـواز هـذا الاجتهـاد. فلننتقـل الآن إلـى أمـر وقوعـه وشـأنه فنقـول:

وقوع الاجتهاد من الصحابة في الزمن النبوي

تقدم بيان أنه يجوز الاجتهاد في الزمن النبوي، وأن ذلك هو الصحيح (فأما وقوعه) وحصوله في واقع الأمر (فـ)إنه كذلك محل خلف تجسد في مذهبين:

أحدهما: أنه لم يقع، وأن قصارى ما ورد في ذلك أخبار آحاد فهي ليست بحجة في ذلك وبتقدير أن تكون حجة فلعلها خاصة بمن وردت في حقه غير عامة.

المذهب الثاني: هو أنه واقع في غيبته وهو المذهب الصحيح لـ(أنه قام الدليل على وقوعه) وحصوله (في غيبته) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وهذا أمر ثابت (بدليل قصة معاذ) بن جبل (رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ) حين سأله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بم تقضي؟ فقال: "أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله؟ قال: اجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله".

ومثل معاذ في ذلك -حكما- عتاب حين بعثه إلى مكة قاضيا سنة ثمان وهي السنة التي أرسله فيها حاجا بالناس كما يبدو.

قال ابن حزم: "اعتمر رسول الله ﷺ عمرة القضاء سنة سبع من الهجرة ثم كان فتح مكة في رمضان سنة ثمان من الهجرة بعد عمرة القضاء بعام غير شهرين وحج تلك السنة عتاب بن أسيد بالمسلمين ثم حج أبو بكر في ذي الحجة سنة تسع من الهجرة بعد الفتح بعام وشهرين"(١).

ولكن قصة معاذ هي الأقوى هنا. وهي المعول عليها في إثبات جريان اجتهاد الصحابة ووقوعه في زمنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وهم في غيبته عنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

(وأما) الاجتهاد (في حضرته فـ)إنه أمر (لم يقم فيه دليل) يقضي بثبوته على وجه تطمئن إليه النفس. (فإن قيل): بل قد ثبت ما يدل على ذلك من دليل (فقد

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٥/ ٢٨).

قال ﷺ لعمرو بن العاص: احكم) وكان هذا الأمر النبوي له بذلك (في بعض القضايا) أي المنازعات والدعاوى (فقال) عمرو: أ(أجتهد وأنت حاضر) يارسول الله، فقال عَلَيهِ السَّلَامُ: (نعم) أي اجتهد فـ(ـإن أصبت فلك أجران) أجر الاجتهاد وأجر إصابة الحق في ذلك (وإن أخطأت) في إصابة الحق في واقع الأمر (فلك أجر) واحد وهو الأجر على اجتهادك. وهذا الخبر أخرجه أحمد عن عمرو بن العاص بلفظ: " جاء رسول الله ﷺ خصمان يختصمان، فقال لعمرو: «اقض بينهما يا عمرو»، فقال: أنت أولى بذلك مني يا رسول الله، قال: «وإن كان» قال: فإذا قضيت بينهما فما لي؟ قال: «إن أنت قضيت بينهما فأصبت القضاء، فلك عشر حسنات، وإن أنت اجتهدت وأخطأت، فلك حسنة».

قال في مجمع الزوائد: " رواه أحمد، والطبراني في الكبير، وفيه من لم أعرفه".

(و)في المساق نفسه (قال عَلَيهِ السَّلَامُ لعقبة بن عامر) الجهني (ولرجل) آخر من الصحابة (اجتهدا) أي استفرغا الجهد في استنباط الحكم من أدلته (فإن أصبتما) ما هو الحق عند الله تعالى في ذلك (فلكما عشر حسنات) على إصابتكما هذه (وإن أخطأتما فلكما حسنة) واحدة لاجتهادكما وهذا الخبر أخرجه الطبراني في الأوسط والصغير عن عقبة بن عامر الجهني وحده بلفظ: " قال: جئت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعنده خصمان يختصمان فقال لي: «اقض بينهما» فقلت: بأبي أنت وأمي أنت أولى بذلك، فقال: «اقض بينهما»، فقلت: على ماذا؟ قال: «اجتهد فإن أصبت فلك عشر حسنات، وإن لم تصب فلك حسنة».

قال في مجمع الزوائد: " رواه الطبراني في الصغير والأوسط، وفيه حفص بن سليمان الأسدي، وهو متروك".

وقال في المعجم الأوس: " لم يرو هذا الحديث عن كثير بن شنظير إلا حفص بن سليمان تفرد به حامد بن آدم".

وكما يستدل بهذا الذي ذكر من الخبرين على وقوع الاجتهاد في حضرته عَلَيْهِ السَّلَامُ يستدل عليه أيضا بما روي من أن أبا بكر قال في حق أبي قتادة حيث قتل رجلا من المشركين فأخذ سلبه غيره، لا نقصد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله فنعطيك سلبه، فقال النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: صدق وصدق في فتواه. ولم يكن قال ذلك بغير الرأي والاجتهاد. وأيضا ما روي عن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه حكم سعد ابن معاذ في بني قريظة، تحكم بقتلهم وسبي ذراريهم بالرأي، فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة أرقعة(١).

(قلنا) جوابا عن ذلك: هذا كله لا حجة فيه على ثبوت الاجتهاد في حضرته عَلَيْهِ السَّلَامُ، فلم يبق ثابتا إلا أنه قد حصل الاجتهاد في غيبته، وإنما قلنا هذا لأن (حديث معاذ) هذا حديث (مشهور قبلته الأمة) فنزل منزلة الخبر المتواتر المفيد للعلم الضروري.

(و)أما هذه الأخبار المستدل بها على حصول الاجتهاد في حضرته عَلَيْهِ السَّلَامُ فإنها (أخبار لا تثبت) إذ في سندها ضعف، وقد تقدم ذكر بيان ذلك وإيراده، (وإن) سلمنا جدلا أنها قد (ثبتت احتمل أن يكون) هذا الحكم مخصوصا بهما) أي بعمرو بن العاص وعقبة بن عامر، وكذلك من ذكر معهما في هذا الشأن (أو) أن يكون ذلك (في واقعة معينة) مقصور عليها هذا الإذن النبوي لهؤلاء الصحابة وبهذا يكون اجتهادا معتبرا في شأن معين فيكون ذلك من باب امتثال أمره عَلَيْهِ السَّلَامُ لا من باب التعاطي للاجتهاد في حضرته والافتيات عليه وهذا مما ليس فيه الكلام هنا (وإنما الكلام) هنا والنظر (في جواز الاجتهاد مطلقا في زمانه ﷺ) فيجري إتيانه في حضرته وفي غيبته بلا فرق. وهذا الذي استدل به كله لا يدل على ذلك ثم إن الصحابة كانوا يستفتونه عن أحكام الوقائع والأحداث التي تنزل بهم، فلو كان الاجتهاد سائغا لهم لأتوه واقتصروا عليه.

---

(١) الإحكام للآمدي ٢/ ٢٣٦.

هـذا رأي مـن يرون أن الاجتهاد لا يأتيـه الصحابة في حضرته عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وإنما يأتونه في حال غيبته، وعلى هذا جرى المصنف كما ترى.

وعلى هذا جرى ابن حزم؛ إذ يرى أنه لا اجتهاد للصحابة في حضرته ﷺ بل يرى أن الصحابة لا يقولون بالرأي في الدين على وجه الإطلاق.

وأما من يرون أن الاجتهاد صادر من الصحابة على وجه الإطلاق فإنهم يعتصمون بهذه الأخبار الواردة في إثبات ذلك في حضرته وفي غيبته على السواء ويردون على من يقول: إن هذه الأخبار الواردة في حصول الاجتهاد في حضرته بأنها أخبار آحاد لا تقوم الحجة بها في هذه المسألة لأنها قطعية ويجيبون عن ذلك بأن المقصود من هذه الأخبار إنما هو الدلالة على وقوع الاجتهاد في زمنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ممن عاصره من الصحابة، لا بيان وقوع الاجتهاد من كل من عاصره.

وأما القول بأن الصحابة كانوا يستفتونه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ولا يجتهدون فيما يعرض لهم من الوقائع فالجواب عنه هو أنه يمكن أن يكون ذلك قد صدر منهم فيما لم يظهر لهم فيه وجه الاجتهاد، أو أن يكون قد ظهر لهم ولكن طريق استفتائه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أفضل وأولى؛ إذ القادر على التوصل إلى مقصوده بأحد الطريقين لا يمتنع عليه العدول عن أحدهما إلى الآخر، ولا يخفى أنه إذا كان الاجتهاد طريقا يتوصل به إلى الحكم فالرجوع إلى النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أيضا طريق آخر.

هذا أهم ما تمسك به أرباب هذا المذهب من دليل في نصرة مذهبهم هذا، والراجح هنا هو ما رجحه المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ، وبهذا ينتهي الكلام في هذه المسألة الأولى.

المسألة الثانية:

(مسألة) كونه عليه السلام متعبدا بالاجتهاد

في الحكم الذي لم يرد فيه نص، ولم ينزل به عليه وحي

هذه هي ترجمة هذه المسألة.

وهذه المسألة معقودة للكلام على الاجتهاد النبوي في الحكم الشرعي، وأما اجتهاده في مصالح الدنيا فإنه لا خلاف في جوازه ووقوعه، وهذا يشمل جميع الأنبياء.

قال الزركشي: "وأجمعوا على أنه كان يجوز لهم أم يجتهدوا فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها وقد فعلوا ذلك، قال سليم، وكذلك ابن حزم ومثله بإرادة النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ أن يصالح غطفان على ثلث ثمار المدينة، فهذا مباح لأن لهم أن يهبوا من أموالهم ما أحبوا وكذلك قوله في تلقيح ثمار المدينة، لأنه يباح للمرء أن يلقح نخلة وأن يتركها، قال: وقد أخبرني بعضهم أنه ترك ثماره سنين دون تأبير فاستغنى عنه انتهى".

وبهذا انحصر الخلف في الاجتهاد النبوي في الشرعيات. هذا ما يتعلق ببيان موضوع هذه المسألة.

وأما ما أثمرته أنظار الأصوليين في ذلك فهو آت على غير وفاق منهم فقد (اختلفوا في) هذا الأمر وهو جواز (تعبد النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ بالاجتهاد فيما) من الأحكام (لا نص فيه) منزل فيه حكمه.

وذهب القرافي إلى أن هذا الخلف مخصوص بالفتاوى وأما القضاء فإنه لا نزاع في جوازه عليه، وكما وقع الخلف في جواز ذلك عليه ﷺ وقع الخلف أيضا في وقوع ذلك منه عَلَيْهِ السَّلَامُ (و) بذلك (النظر) في هذه المسألة يجري (في

الجواز) يعني جواز هذا الأمر له ﷺ (و) في (الوقوع) يعني وقوعه منه عَلَيْهِ السَّلَامُ، والذي تجلى فيه هذا الخلف الجاري في جواز هذا الأمر مذاهب أربعة.

أحدها: التوقف عن القطع بشيء من ذلك، وقد وصف الإمام الرازي أرباب هذا المذهب بالمحققين فقال: "وتوقف أكثر المحققين في ذلك".

وقال الزركشي: "وزعم الصيرفي في شرح الرسالة أنه مذهب الشافعي، لأنه حكى الأقوال ولم يختر شيئا، فقال: ما سن رسول الله ﷺ مما ليس فيه نص كتاب، اختلفوا فيه: فمنهم من قال: جعل الله له ذلك لعلمه بتوفيقه ومنهم من قال: لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب ومنهم من قال: بل جاءته رسالة الله فأثبت سنته بفرض الله ومنهم من قال: ألقي في روعه كلما سن انتهى. لكنه قال بعد هذا في باب الناسخ والمنسوخ: قال: قال بعض أهل العلم: وفي قوله تعالى: "ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي" دلالة على أن الله جعل لرسوله أن يقول من تلقاء نفسه بتوفيقه في ما لم ينزل به كتاب قال: قيل في قوله تعالى: "يمحو الله ما يشاء ويثبت" يمحو فرض ما يشاء ويثبت فرض ما يشاء قال الشافعي: وهذا يشبه ما قيل".

ثانيها: أنه يجوز له ذلك في الحروب دون الأحكام الشرعية وقد تقدم أن اجتهاد الأنبياء في مصالح الدنيا قطعي فكيف يعد مذهبا.

ثالثها: أنه جائز، وهو مذهب الجمهور، منهم مالك والشافعي وأبو يوسف وأحمد على قول والقاضي عبد الجبار، واختاره الآمدي والبيضاوي وابن الحاجب وابن السبكي وأبو الحسين البصري قال الزركشي: "وهو ظاهر مذهب الشافعي، كما قاله الماوردي و سليم ومذهب أحمد، وأكثر المالكية منهم القاضي عبد الوهاب والقاضي أبو يوسف وعبد الجبار وأبو الحسين والقاضي في التقريب: أنه يجوز لنبينا وغيره من الأنبياء - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - ذلك

وأومأ إليه الشافعي في الرسالة، لأن الله تعالى خاطب نبيه كما خاطب عباده، وضرب له الأمثال، وأمره بالتدبر والاعتبار، وهو أجل المتفكرين في آيات الله، وأعظم المعتبرين بها وأما قوله تعالى: (إن هو إلا وحي يوحى) فالمراد به القرآن، لأنهم قالوا: إنما يعلمه بشر. سلمنا أن الضمير للنطق، ولا يلزم منه ما ذكرتم لأن الاجتهاد الشرعي مأذون فيه. والدليل عليه في الآراء والحروب كثير، كقتله النضر ونحوه في الأمور التي يتحرى فيها واختار أحد الجائزين وأما الأحكام فلأنه أكمل من غيره، لعصمته من الخطأ، فإذا جاز لغيره الذي هو عرضة للخطأ فلأن يجوز للكامل أولى، أولى ولأن العمل بالاجتهاد أشق من العمل باليقين".

وهذا هو مذهب الحنفية بشرط تربص الوحي وانتظاره حتى يقع اليأس منه.

رابعها: المنع، وإليه ذهب أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم قال الزركشي موردا أدلة هذا المذهب: "ليس لهم ذلك لقدرتهم على النص بنزول الوحي وقد قال تعالى: (إن هو إلا وحي يوحى)(النجم: ٤) والضمير عائد على النطق وحكاه الأستاذ أبو منصور عن أصحاب الرأي وقال القاضي في التقريب: كل من نفى القياس أحال تعبده ﷺ- به قلت: وهو ظاهر بن حزم، واحتج بأنه أم- ﷺ- كان إذا سئل ينتظر الوحي ويقول: ما أنزل علي في هذا الشيء. ذكر ذلك في حديث الزكاة الحمر، وميراث البنين مع الزوج والعمة: قال: ولانا أخذه عَلَيْهِ السَّلَامُ- الفداء ثم نزل عتابه عليه، فلا ينكر أن يفعل - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ- ما لم يتقدم نهي ربه تعالى فيه، إلا أنه لا يترك بل لا بد من تنبيه عليه. قلت: ثم قيل: هو ممتنع عقلا، حكاه إمام الحرمين في التلخيص، وذهب أبو علي وابنه أبو هشام إلى أنه لم يكن متعبدا به".

هذه هي المذاهب المنجزة بالنظر الأصولي في هذه المسألة.

(و) القول (المختار) عندنا هو (جواز تعبده ﷺ بذلك لأنه ليس بـ)ـأمر (محال) ممتنع (في ذاته) وهذا أمر بين فإنا لو فرضنا أن الله تعالى تعبده بذلك وقال له حكمي عليك أن تجتهد وتقيس، لم يلزم عنه بذاته محال عقلا ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك. هذا هو الدليل الأول على هذا الجواز.

(و)الدليل الثاني عليه هو أنه (لا يفضي إلى أمر محال) يلزم منه (و)لا (إلى مفسدة) تحصل عنه. وإذا كان كذلك فما المانع من جوازه؟

(فإن قيل): ليس المانع منه هو وجود هذا المحال أو حصول مفسدة عنه، فإنه خلو من ذلك كله بلا نزاع (و)إنما (المانع منه) هو (أنه) عَلَيْهِ السَّلَامُ قادر على استكشاف (الحكم) أي طلب كشفه له من ربه (بالوحي الصريح) الذي يفيد العلم بذلك الحكم المطلوب دركه والمعرفة به (فكيف) يصح الإعراض عن طريق هذا العلم وسبيله الموصل إليه (ويرجم بالظن) ويرمى به في كسب هذا الحكم، إن هذا تصرف مخالف لما ترجحه العقول ويقضي به منع الأخذ بالظن فيما يتأتى فيه الأخذ بالعلم واليقين؟

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال: (فإذا استكشف) عَلَيْهِ السَّلَامُ الحكم عن طريق الوحي وطلبه من جهته (فقيل له) يعني قال الله تعالى له (حكمنا عليك أن تجتهد) فيما لم يوح إليك فيه بحكمه (وأنت متعبد به) أي بالاجتهاد، فقد جعل عبادة في حقك (فهل له) أي للنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ (أن ينازع الله تعالى فيه) أي في هذا الذي حكم به عليه وتعبده به فينكر ذلك ذاهبا إلى خلافه (أو يلزمه أن يعتقد) على قطع (أن صلاحه) إنما هو (فيما تعبد به) وحكم عليه به من ذلك.

لا نزاع في أنه يلزمه هذا الاعتقاد ويجب عليه وبضرورة عصمته سيصير إلى التلبس بهذا الاعتقاد والعمل بموجبه على جزم وقطع.

(فإن قيل) كيف يتأتى بناء حكم على مسلك ظني، ويترك الحكم الذي يكون عن دليل ثابت وهو النص، ثم إن هذا الحكم يحمل على أنه مقطوع به لا يتطرق إلى صحته الاحتمال فإن (قولهﷺ نص قاطع) فيما يفيده من حكم ما كان صدوره عنه صحيحا، واتصافه بهذا القطع القائم به (يضاد) اتصافه بـ(ـالظن) ووجه التضاد بين القطع والظن بين فإن القطع ما يكون عنه من حكم لا يتطرق إليه احتمال الخطأ فيه (و) أما الحكم المبني على (الظن) فإنه (يتطرق إليه احتمال) وقوع (الخطأ) فيه لأن الظن يقوم على أساسٍ دلالته قابلة للتغير والانقلاب وأما القطع فهو على خلاف ذلك.

وإذا تقرر هذا (فـ)ـإنه يستحيل أن يبنى الحكم المقطوع به -وهو هنا الحكم النبوي- على ما يفيد الظن فقط وهو الاجتهاد، وإنما قلنا بذلك في حقهما لأنـ(ـهما) أمران (متضادان) لا سبيل إلى الجمع بينهما.

(قلنا) جوابا عن ذلك: إن الاستيقان لا يتنافى من حيث وجوده مع الاجتهاد، فإذا استيقن ما جعله الشارع مناط الحكم كان ذلك مفيدا لليقين وثلج الصدر، (فإذا قيل له) يعني فإذا قال الله تعالى له عَلَيْهِ السَّلَامُ: إذا غلب على ظنك أن حكما ما هو الحكم الشرعي في مسألة ما فإن (ظنك) هذا هو (علامة) ذلك (الحكم) ودليله (فهو) عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا حصل له هذا الظن (يستيقن) قيام هذا (الظن) به (و)يستيقن ثبوت هذا (الحكم) به، فيستيقنهما (جميعا) في حال واحدة. (فـ)ـإذا حصل له ذلك ثبت عنده أن هذا الحكم (لا يحتمل الخطأ).

(و) هذا الذي عليه الاجتهاد النبوي من حال هو (كذلك) حال (اجتهاد غيره عندنا) إذ نعتقد أنه متى قامت غلبة الظن بالمجتهد في شأن حكم ما كان ذلك علامة شرعية على ثبوت كون هذا الحكم هو حكم الله في حق هذا

المجتهد وإن كان مخطئا في اجتهاده في ذلك، (و) بهذا (يكون) ظنه هذا (كـ) ـاعتقاد القاضي و(ظنه صدق الشهود) الذين شهدوا عنده بأمر ما (فإنه) إن قضى بما ظهر له من صدق من شهد عنده (يكون مصيبا) لحكم الله تعالى في ذلك الواجب عليه المصير إليه (وإن كان) ذلك (الشاهد مزورا في الباطن) باطن الأمر وحقيقته. ولكنه في ظاهره قد بدا لهذا القاضي أنه صادق.

هذا هو الجواب عن هذا السؤال.

(فإن قيل): هذا الذي ذكرتموه من مساواة المجتهد بالنبي من حيث كون كل منهما مصيبا في ما يحكم به أمر غير مسلم؛ إذ لا يصح، بل يبطل بمقتضى وجوب اتباع الأمة له - عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ -، وهذا الذي ذهبتم إليه من هذه المساواة يوجب خلاف ذلك (فـ)ـإنه (إن ساواه غيره) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (في كونه مصيبا) للحق باجتهاده (بكل حال) يقضي بطرح وجوب الاتباع هذا، فإذا تساوى هو وغيره في ذلك (فليجز لغيره) إذا أفتاه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بحكم بناه على قياسه واجتهاده (أن يخالف) هذا المفتي له المجتهد هذا الحكم الذي بناه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بـ(ـقياسه) ويتركه بالعمل (باجتهاد نفسه) لأنه هو أيضا مصيب ما دام قد عمل بما أداه إليه اجتهاده، والذي وصف بأنه مصاب به الحق على كل حال في حقه، وبذلك يحق لهذا المجتهد أن يسوي ما يفيده اجتهاده من حكم بما أدركه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ باجتهاد من حكم أيضا، فكيف تنفصلون عن هذا.

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال: لا مانع من ذلك لو شرع فإنه (لو تعبد بذلك) فصار شرعا من الله تعالى لخلقه (لجاز) عقلا (ولكن دل الدليل) الشرعي (من الإجماع) يعني دل الدليل الشرعي الذي هو الإجماع (على تحريم مخالفة) ما أداه إليه (اجتهاده) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ من حكم (كما دل) هذا الدليل أيضا (على تحريم مخالفة) ما انعقد عليه إجماع (الأمة كافة و) كما دل هذا

الدليل على ما ذكر (دل) كذلك (على) تحريم (مخالفة اجتهاد الإمام الأعظم) الذي هو أمير المؤمنين الشرعي (و)مثله اجتهاد (الحاكم) القاضي الشرعي. فاجتهاد الإمام الأعظم والقاضي تحرم مخالفتهما إذا اجتهدا على الطريقة الشرعية بحيث استفرغا الجهد في استنباط الحكم الشرعي من أدلته وكانا من أهل هذا الشأن بحيث يكونان قد أدركا مرتبة الاجتهاد، وإنما قضي بمنع هذه المخالفة في حق هذين الاجتهادين (لأن صلاح الخلق) مودع (في إتباع رأي الإمام) الشرعي وهو المتبع لشرع الله المنزل له في الناس بإعماله والاحتكام إليه (و)كما أن هذا الصلاح مودع في اتباع رأي الإمام الشرعي هو كذلك مودع في اتباع رأي (الحاكم) العدل المحكّم لأوامر الله المجتنب لما نهي عنه على قدر المستطاع (و)في اتباع ما أجمعت عليه الأمة (كافة) يعني ما أجمعت عليه (الأمة) كلها.

وإذا تقرر ذلك في حق من ذكر من حيث تحريم مخالفته لارتباط المصلحة باتباعه (فكذلك النبي) ﷺ فإن مخالفته محرمة - كما سبق ذكر ذلك- لأن مصلحة الخلق في اتباعه على وجه الإطلاق.

وقد جعل المصنف لفظة (من) في قوله (من الإجماع) بيانية. وهذ قد يوجه بسبك هذا الكلام جملة، فيقال في ذلك: الدليل الذي هو الإجماع. نعم قد يعرض في ذلك الحصر، ولكن ذلك قد يجاب عنه بتقدير قول يزول به هذا الإشكال بحيث يقال مثلا: ولكن دل الدليل الشرعي الذي هو أحد الأدلة القطعية وهو الإجماع على خلاف ذلك.

وقوله (كافة الناس) بجعل كافة هذه مضافة أمر غير معهود في اللغة العربية الفصيحة فإن لفظة كافة إنما تستعمل حالا، ولكن أولنا كلامه بما يدفع عنه هذا الإشكال.

خلاصة الكلام أن الاجتهاد النبوي سائغ شرعا وعقلا ولو حصل لوجب اتباعه، ولكن هذا الذي تقرر في توجيه أرجحية الاجتهاد النبوي على اجتهاد غيره ووجوب اتباعه إنما هو على وفق مذهب المصوبة. وبذلك القائل بهذا القول التوجيهي هو من ذهب إلى أن كل مجتهد مصيب.

(و) أما (من ذهب إلى أن المصيب) في الاجتهاد (واحد) فقط وهو من أصاب حكم الله تعالى في واقع الأمر فإنه قد يرجح اجتهاده عَلَيْهِ السَّلَامُ بما ذكر كما قد (يرجح) أيضا (اجتهاده) عَلَيْهِ السَّلَامُ (لكونه) ﷺ (معصوما عن الخطإ)، وبذلك هو مصيب للحق على كل حال (دون غيره) الذي يتردد حاله في الاجتهاد بين إصابته للحق ووقوعه في الخطأ.

هذا هو ما يذهب إليه هؤلاء المخطئة، وهذا هو رأيهم المتفق مع مذهبهم هذا (ومنهم من) لا يرى عصمته عَلَيْهِ السَّلَامُ في اجتهاده إذ قد (جوز عليه الخطأ) في إصابته حكم الله تعالى في واقع الأمر (ولكنـ)ـه يقول: إنه عَلَيْهِ السَّلَامُ (لا يقر عليه) بل يأتيه الوحي ليسدده، ويرشده إلى الحكم الإلهي الذي هو الحق كما في قصة ابن أم مكتوم وغير ذلك مما سيأتي ذكر بعضه.

(فإن قيل): ظاهر كلامكم أنكم جوزتم ورود التعبد بمخالفة اجتهاده عَلَيْهِ السَّلَامُ وهذا أمر غير مسلم إذ (كيف يجوز ورود التعبد بمخالفة اجتهاده و) مصير المجتهد إلى ما أداه إليه اجتهاده من حكم مع أن (ذلك يناقض) وجوب (الاتباع) له عَلَيْهِ السَّلَامُ والاقتداء به (وينفر عن الانقياد) له وعن طاعته؟

(قلنا): المدار فيما يقضى به في هذا الشأن هو ما يكون الشارع قد حكم به فيه فـ(ـإذا) أعلم الناس و(عرفهم على لسانه بأن حكمهم) المشروع لهم الواجب عليهم الأخذ به هو (اتباع) ما قضى به (ظنهم) ودل عليه من حكم (وإن خالف) ما قضى به (ظن النبي) عَلَيْهِ السَّلَامُ (كان اتباعه) حينئذ متحققا (في

امتثال ما رسمه لهم) بهذا القول وهو تقديمهم ما دل عليه ظنهم على ما دل عليه ظنه هو عَلَيْهِ السَّلَامُ. وبهذا يكون ظنهم في الاجتهاد آنذاك هو ما يحكّمونه وإن خالف ما أفاده الظن النبوي ودل عليه (كما) يحكّم القاضي ظنه (في القضاء) والحكم (بـ)ـما دلت عليه حالة (الشهود) عنده من القبول والرد وإن خالف ذلك ما قضى به عَلَيْهِ السَّلَامُ في حقهما تبعا لظنه (فإنه لو قضى النبي) ﷺ (بشهادة شخصين) وحكم بموجبها لأنه (لم يعرف فسقهما) وبعد ذلك تقدما (فشهدا عند حاكم) قد (عرف) ثبوت (فسقهما) -المصدر هنا مضاف إلى الفاعل- يعني قد عرف ثبوت صدور الفسق ووقوعه منهما فإنه (لم) -يعني لا- أي لا (يقبلهما)؛ إذ لا يجوز له قبول شهادتهما. وإذا كان هذا يجري جوازه في القضاء والحكم فإن جريانه في الاجتهاد لو ورد لكان مقبولا لا يعتريه أي امتناع.

وإنما يستعظم هذا الأمر ويعتقد أن فيه الخروج عن وجوب اتباعه عَلَيْهِ السَّلَامُ وطاعته بمقتضى الإلف والعادة الجارية في هذا الشأن، ولو ورد من الشارع شرعه لتقرر في النفوس جوازه، فصار ذلك أمرا معتادا مألوفا لها، فيكون حينئذ مقبولا بلا صد عنه.

هذا هو وجه كون هذا الأمر جائزا، وهذا الأمر هو جواز تقديم المجتهد مقتضى ظنه على مقتضى ظنه عَلَيْهِ السَّلَامُ في الاجتهاد.

(و) أما القول بأن تلك المخالفة لو وقعت ستفضي إلى (التنفير) منه عَلَيْهِ السَّلَامُ (فـ)ـالجواب عنه هو أنه قد (لا يحصل) هذا التنفير ولا يقع (بل) قد (تكون مخالفته) عَلَيْهِ السَّلَامُ (فيه) أي في هذا الظن الاجتهادي (كمخالفته في) امتثال ما تقضي به (الشفاعة) يعني شفاعته عَلَيْهِ السَّلَامُ في أمر ما كما في قصة بريرة ومغيث، فقد روى البخاري عن ابن عباس، أن زوج بريرة كان عبدا يقال له مغيث، كأني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته، فقال

النبي ﷺ لعباس: «يا عباس، ألا تعجب من حب مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثا» فقال النبي ﷺ: «لو راجعته» قالت: يا رسول الله تأمرني؟ قال: «إنما أنا أشفع» قالت: لا حاجة لي فيه.

وهكذا حصلت مخالفة بريرة لشفاعته عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد ما ثبت لديها أن ذلك لم يكن أمرا شرعيا.

(و)كذلك ثبتت مخالفته (في تأبير النخل) فقد صار الصحابة إلى خلاف ما أمر به من تركهم التلقيح بعد ما تبين لهم أن تركه مضر بالتمر، فقد روى مسلم عن أنس، أن النبي ﷺ مر بقوم يلقحون، فقال: "لو لم تفعلوا لصلح" قال: فخرج شيصا، فمر بهم فقال: "ما لنخلكم؟ " قالوا: قلت كذا وكذا، قال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم".

(و)هذا أيضا يجري في (مصالح الدنيا) التي لا علاقة لها بالدين، وإنما أحيل أمر النظر فيها إلى اجتهادات الناس وآرائهم التي تبنى على درء المفاسد عنهم وجلب المصالح لهم، وفي هذا المساق يرد ما كان عَلَيْهِ السَّلَامُ يصير إليه من الرأي الذي يصدر عن الصحابة فيلغي به رأيه كما في غزوة بدر حيث غيّر عَلَيْهِ السَّلَامُ منزله في بدر بعد ما أشار عليه الحباب بن المنذر بذلك، فقد أخرج البيهقي في دلائل النبوة حديثا ومنه: "... فسار رسول الله ﷺ يبادرهم -[يعني قريشا]- إلى الماء حتى نزل بدرا فسبق قريشا إليه، فلما جاء أدنى ماء من بدر نزل عليه، فقال له الحباب بن المنذر: يا رسول الله، منزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتعداه ولا نقصر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال رسول الله ﷺ: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة» ، فقال الحباب: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزل، ولكن انهض حتى تجعل القلب كلها من وراء ظهرك، ثم غور كل قليب بها إلا قليبا واحدا، ثم احفر عليه حوضا، فنقاتل القوم فنشرب ولا يشربون، حتى

يحكم الله بيننا وبينهم، فقال: «قد أشرت بالرأي» ، ففعل ذلك، فغورت القلب، وبنى حوضا على القليب الذي نزل عليه فملئ ماء، ثم قذفوا فيه الآنية...".

هذا هو الجواب عن دعوى التنفير هذه وأنها دعوى مردودة.

وبهذا يتقرر جواز مخالفته عَلَيهِالسَّلَامُ في الظن الاجتهادي لو ورد عن الشارع ما يدل على جوازه، كما تقرر بما سبق جواز اجتهاده عَلَيهِالسَّلَامُ في الأحكام الشرعية نفسها

(فإن قيل) لقد صححتم جواز اجتهاده عَلَيهِالسَّلَامُ وذهبتم إلى أنه لا مانع منه من جهة العقل ولا من جهة الشرع، وهذا يرد عليه سؤال هو (لو قاس) عَلَيهِالسَّلَامُ (فرعا على أصل) فأثبت بذلك الحكم الذي أداه إليه اجتهاده فيه (أفيجوز إيراد القياس على فرعه) هذا -الإضافة هنا لأدنى ملابسة- أي على هذا الفرع الذي قرر فيه هذا الحكم، وأفتى به فيه (أم لا) يجوز، ذلك فـ(إن قلتم لا) يجوز بل هو ممنوع (فـ)ـقولكم هذا (محال) وبهذا يتحقق أن قولكم هذا هو قول باطل، وإنما قلنا بأنه محال (لأنه) محل (صار) حكمه (منصوصا عليه من جهته) عَلَيهِالسَّلَامُ، فصار منصوصا عليه شرعا (وإن قلتم نعم) يجوز القياس عليه (فكيف يجوز القياس على الفرع) وقد ذكرتم أن من شروط المقيس عليه أن يكون أصلا مستقلا بنفسه.

(قلنا) الذي نصير إليه هو أنه (يجوز القياس عليه) وجعله أصلا (و) كذلك يجوز القياس (على كل فرع أجمعت الأمة على إلحاقه بأصل) شرعي (لأنه صار) بذلك الإلحاق (أصلا) شرعيا ثابتا (بالإجماع) عليه (و)كذلك بـ(ـالنص) أي نص المجمعين عليه، أو النص الشرعي؛ لأن ما ثبت بالإجماع أصل. هذا ما يظهر تقرير هذا الكلام عليه، ويمكن تقريره بوجه آخر هو أن يقال: يجوز القياس على هذا الفرع الذي تقرر حكمه بالاجتهاد النبوي، كما

يجوز القياس على كل فرع أجمعت الأمة عليه؛ لأنه بذلك صار أصلا شرعيا بالإجماع وكما صار هذا الفرع بالإجماع أصلا يصير ذلك الفرع الذي بني بالاجتهاد النبوي كذلك أصلا ثابتا بالنص النبوي عليه.

وما كان كذلك فإنه يعتبر أصلا مستقلا بنفسه (فلا ينظر إلى) ما بناه عليه هؤلاء المجمعون من أصل ولا إلى (مأخذهم) أي محل أخذهم له وهو ذلك الأصل، وإنما يقطع النظر عنه فيجعل ذلك الإجماع حينئذ هو الأصل.

وهذا الذي قيل في حق الإجماع هنا هو ما يجب الحكم به في حق كل فرع نص عَلَيْهِ السَّلَامُ عليه، وإن كان حكمه عن قياس واجتهاد، وهو أنه أصل يقاس عليه غيره. هذا هو الصواب.

(وكيف) يتأتى أن يقال: إنه لا يقاس عليه غيره (وما ألحقه بعض العلماء) المجتهدين من فرع بأصل لم يتفق على أنه لا يقاس عليه بل هو موضع خلف (فقد جوز بعضهم) يعني بعض الأصوليين والفقهاء (القياس عليه) وجعله أصلا مقيسا عليه (وإن لم توجد فيه) أي في ذلك الفرع (علة الأصل) نفسها، وإنما يوجد فيه نظيرها فقط، إذ علة محل ما لا تنتقل عنه إلى غيره. كما دل على ذلك قانون الأعراض، فإنها لا تنتقل ولا تدوم.

هذا ما تيسر ذكره في هذا الجواز وفي بيان ما دل على ثبوته من دليل وبعد معرفة هذا يرد على النفس هنا سؤال مترتب على ثبوت هذا الجواز وهو:

هل وقع الاجتهاد منه عَلَيْهِ السَّلَامُ في هذه الأحكام أو لا؟

نعم ما تقدم سيق بيانا لجواز اجتهاده عَلَيْهِ السَّلَامُ. و (أما الوقوع) أي وقوع هذا الاجتهاد منه عَلَيْهِ السَّلَامُ وصدوره عنه فإنه موضع خلف بين الأصوليين أيضا على مذاهب أربعة:

أحدها: أنه قد صدر منه الاجتهاد ووقع بناؤه للأحكام الشرعية عليه (فـ) كان من الأدلة التي يأخذ منها عَلَيْهِ السَّلَامُ ما يفتي به من أحكام وهذا القول (قد قال به قوم) وهم الجمهور، ومنهم الآمدي وابن الحاجب.

(و)المذهب الثاني هو القول بعدم وقوعه فقد جحد وقوعه و(أنكره) قوم (آخرون) مطلقا، وهذا يجري عندهم في الأصول وفي الفروع.

(و)المذهب الثالث: التوقف فإنه قد (توقف فيه فريق ثالث) وهذا هو مختار القاضي (وهو) القول (الأصح) والأرجح (فإنه لم) يصح في وقوعه و(يثبت فيه) دليل (قاطع).

المذهب الرابع: أنه لا يجتهد في القواعد والأصول وإنما يجتهد في الفروع كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لعمر: " أرأيت لو تمضمضت؟"، واختاره في المنخول.

هذه هي المذاهب التي أثمرتها أنظار الأصوليين في هذه المسألة.

وأما ما تمسك به أرباب هذه المذاهب في اختيارهم لما هم عليه من ذلك. فقد (احتج) الذاهبون إلى ثبوت هذا الوقوع (القائلون به بـ)أدلة:

أحدها: (أنه عوتب عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في) قبوله أخذ الفداء في (أسارى بدر وقيل) له أي قال الله تعالى له: " (ما كان لنبيء أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض". و) لما نزلت هذه الآية وما بعدها (قال النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ لو نزل) علينا (عذاب ما نجا منه إلا عمر) بن الخطاب، وإنما قال عَلَيْهِ السَّلَامُ ذلك في حق

عمر (لأنه كان قد أشار) عليه (بالقتل) لهؤلاء الأسرى مخالفا بذلك أبا بكر الذي أشار عليه بأخذ الفدية منهم وفك أسرهم وهذا الخبر أخرجه مسلم عن عبد الله بن عباس قال: حدثني عمر بن الخطاب، قال: لما كان يوم بدر نظر رسول الله ﷺ إلى المشركين وهم ألف، وأصحابه ثلاث مائة وتسعة عشر رجلا، فاستقبل نبي الله ﷺ القبلة، ثم مد يديه، فجعل يهتف بربه: «اللهم أنجز لي ما وعدتني، اللهم آت ما وعدتني، اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض»، فما زال يهتف بربه، مادا يديه مستقبل القبلة، حتى سقط رداؤه عن منكبيه، فأتاه أبو بكر فأخذ رداءه، فألقاه على منكبيه، ثم التزمه من ورائه، وقال: يا نبي الله، كفاك مناشدتك ربك، فإنه سينجز لك ما وعدك، فأنزل الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ ۝﴾ فأمده الله بالملائكة، قال أبو زميل: فحدثني ابن عباس، قال: بينما رجل من المسلمين يومئذ يشتد في أثر رجل من المشركين أمامه، إذ سمع ضربة بالسوط فوقه وصوت الفارس يقول: أقدم حيزوم، فنظر إلى المشرك أمامه فخر مستلقيا، فنظر إليه فإذا هو قد خطم أنفه، وشق وجهه، كضربة السوط فاخضر ذلك أجمع، فجاء الأنصاري، فحدث بذلك رسول الله ﷺ، فقال: «صدقت، ذلك من مدد السماء الثالثة»، فقتلوا يومئذ سبعين، وأسروا سبعين، قال أبو زميل، قال ابن عباس: فلما أسروا الأسارى، قال رسول الله ﷺ لأبي بكر، وعمر: «ما ترون في هؤلاء الأسارى؟» فقال أبو بكر: يا نبي الله، هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «ما ترى يا ابن الخطاب؟» قلت: لا والله يا رسول الله، ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكني أرى أن تمكنا فنضرب أعناقهم، فتمكن عليا من عقيل فيضرب عنقه، وتمكني من فلان نسيبا لعمر، فأضرب عنقه، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها، فهوي رسول الله ﷺ

ما قال أبو بكر، ولم يهو ما قلت، فلما كان من الغد جئت، فإذا رسول الله ﷺ وأبو بكر قاعدين يبكيان، قلت: يا رسول الله، أخبرني من أي شيء تبكي أنت وصاحبك؟ فإن وجدت بكاء بكيت، وإن لم أجد بكاء تباكيت لبكائكما، فقال رسول الله ﷺ: " أبكي للذي عرض علي أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عرض علي عذابهم أدنى من هذه الشجرة - شجرة قريبة من نبي الله ﷺ - وأنزل الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ إلى قوله ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَٰلًا طَيِّبًا﴾ فأحل الله الغنيمة لهم".

(و)هذا التصرف النبوي هنا كان على اجتهاد منه فإنه (لو كان) قد (حكم) في هذا الفعل (بالنص لما عوتب) في ذلك.

هذا هو الدليل الأول الذي احتج به هؤلاء، وقد أجيب عنه، فإن طلب منا إيراد هذا الجواب عنه (قلنا) هذا ليس فيه ما يدل على وجه القطع أنه كان مجتهدا في المصير إلى هذا الفعل -وهو قبول فداء الأسرى-، وإنما قلنا بأن ذلك لا دليل فيه؛ إذ (لعله) عَلَيْهِ السَّلَامُ (كان مخيرا بالنص) المنزل عليه (في) ذلك -وفيه الحكم إما بـ(ـإطلاق الكل) كل الأسرى (أو قتل الكل) كل الأسرى (أو فداء الكل) كل الأسرى- فكان ذلك مما يوجب التخيير بين هذه الأفعال كلها (فأشار بعض الأصحاب) -وهو أبو بكر- عليه (بـ)ـما يخالف العمل بهذا التخيير وهو (تعيين الإطلاق) إطلاق هؤلاء الأسرى، وكانت هذه الإشارة منه (على سبيل) الاقتصار على هذا الإطلاق و(المنع عن غيره) من الأمرين الآخرين وهما القتل وأخذ الفدية (فنزل) الوحي بـ(ـالعتاب) واللوم له (مع) يعني على (الذين عينوا) هذا الإطلاق وحده (لا مع) يعني لا على (رسول الله ﷺ لكن) هذا الخطاب العتابي (ورد بصيغة الجمع والمراد به) في حقيقة الأمر إنما هم (أولئك) المعينون للإطلاق (خاصة) لا غير، والدليل على ذلك هو قوله تعالى: (تريدون عرض الدنيا) والنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ غير مراد بهذه الآية بالإجماع.

(و)الدليل الثاني الذي (احتجوا بـ)ـه هو (أنه لما قال) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في شأن حرمة مكة أنه (لا يختلى خلاها ولا يعتضد شجرها فقال العباس) بن عبد المطلب (إلا الإذخر، فقال ﷺ إلا الإذخر). وهذا الخبر رواه البخاري بلفظ: " حرم الله مكة فلم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد بعدي وإنما أحلت لي ساعة من نهار لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها ولا تلتقط لقطتها إلا لمعرف وقال العباس يا رسول الله إلا الإذخر لصاغتنا وقبورنا فقال إلا الإذخر". ورواه مسلم: «إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السماوات والأرض، فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة، وإنه لم يحل القتال فيه لأحد قبلي، ولم يحل لي إلا ساعة من نهار، فهو حرام بحرمة الله إلى يوم القيامة، لا يعضد شوكه، ولا ينفر صيده، ولا يلتقط إلا من عرفها، ولا يختلى خلاها»، فقال العباس: يا رسول الله، إلا الإذخر، فإنه لقينهم ولبيوتهم، فقال: «إلا الإذخر».

ووجه الاستدلال بهذا الخبر على ثبوت اجتهاده عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أن الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة فكان هذا الاستثناء منه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ بالاجتهاد.

(و)الدليل الثالث على ذلك هو أنه (قال) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (في) شأن كون (الحج) للمرة أو التكرار: (هو للأبد) فهو غير واجب إلا مرة واحدة في العمر (ولو قلت) إنه (لعامنا) هذا فقط (لوجب) تكريره والإتيان به كل سنة. وهذا الخبر أخرجه مسلم عن أبي هريرة بلفظ: " خطبنا رسول الله ﷺ، فقال: «أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج، فحجوا»، فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ **فسكت حتى قالها ثلاثا، فقال رسول الله ﷺ: " لو قلت: نعم لوجبت، ولما استطعتم "، ثم قال: «ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه».**

ووجه الاستدلال بهذا الخبر هنا هو أن هذا القول لو صرح عليه السلام به ما كان منه إلا عن اجتهاد، إذ لو كان مأمورا به لبلّغه ولأمر بامتثال موجبه ومقتضاه.

(و) الدليل الرابع هو أنه (نزل) عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ (منزلا لـ) أجل (الحرب) والقتال (فقيل له) يا رسول الله (إن كان) نزولك بهذا المحل أمرا مشروعا (بوحي) من الله تعالى (فـ) إننا نقول في امتثال هذا الذي كان به (سمعا لك) في ذلك (وطاعة) لك فيه (و) أما (إن كان) نزولك هذا بهذا المحل أمرا اخترته (باجتهاد) منك (ورأي) فقط (فـ) إن ما نراه من رأي في ذلك (هو) أن هذا المنزل (ليس منزل مكيدة) للعدو، بحيث يقع مكان كمين يقهر به العدو (فقال) ﷺ إنه لم يكن مقررا بوحي (بل) كان مختارا إلي (باجتهاد) و (رأي) مني، فأشار عليه هذا الصحابي بترك هذا المحل إلى محل آخر غيره (فرحل) عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى المشار عليه به. وهذا الخبر أخرجه البيهقي في دلائل النبوة كما آنفا.

ووجه الاستدلال بهذا الخبر على ثبوت وقوع اجتهاده عَلَيْهِ السَّلَامُ هو التصريح النبوي فيه بأنه كان مجتهدا في ذلك، وأن ذلك رأي منه. هذه جملة أدلة أرباب هذا الرأي وحججهم على رأيهم هذا.

وهذه الأدلة الثلاثة قد أجيب عنها، والجواب المورد عنها إن طلب منا سوقه (قلنا أما) استثناؤه عَلَيْهِ السَّلَامُ (الإذخر) وحده (فـ) إن ذلك لا يدل على أن هذا كان منه عن اجتهاد، إذ (لعله) - الضمير للشأن- (كان) قد (نزل) عليه (الوحي) عَلَيْهِ السَّلَامُ (بأن لا يستثني) من نبات وأشجار مكة إلا (الإذخر) وأن لا يكون هذا الاستثناء (إلا عند قول العباس) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إلا الإذخر فإنه لقيننا وبيوتنا. (أو) لعله (كان) قد تلقى ذلك من جبريل، إذ ربما كان (جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ حاضرا) في هذا المجلس (فأشار عليه) أي على النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ (بإجابة العباس) وقبول طلبه استثناء هذا النبات.

هذا هو الجواب عن الدليل الأول من هذه الأدلة الثلاثة.

(وأما) الدليل الثاني -وهو ما ذكره عَلَيْهِ السَّلَامُ في شأن (الحج) إذ قال: لو قلت لعامنا لوجب- (ف)إن جوابه هو أن (معناه) هو أنه (لو قلت) ما هو إلا (لعامنا) هذا لوجب، ولو قلته (لما قلته إلا عن وحي) نزل بذلك وقضى به (و) لو قلته (لوجب) لأجل ذلك (لا محالة) ولا بد.

هذا هو الجواب عن هذا الدليل الثاني.

(وأما) اجتهاده عَلَيْهِ السَّلَامُ في اختيار (المنزل) المذكور الذي نزله في بدر (ف)إن (ذلك) ليس اجتهادا في حكم شرعي، وإنما هو (اجتهاد في) جلب (مصالح الدنيا) ودفع المفاسد فيها (وذلك) الاجتهاد (جائز) يأتيه عَلَيْهِ السَّلَامُ كما يأتيه غيره من الأنبياء وهو أمر مجمع عليه فالكل قائل به (بلا خلاف) (و)لا نزاع يعتد به. (إنما الخلاف في) الاجتهاد في (أمور الدين) كما تقدم تقرير ذلك في صدر هذه المسألة.

الدليل الخامس قولهم: إن الشعبي روى أنه كان رسول الله ﷺ يقضي القضية وينزل القرآن بعد ذلك بخلاف ما كان قضى به فيترك ما قضى به على حاله ويستقبل ما نزل به القرآن. وذلك الحكم بغير القرآن إنما كان بالاجتهاد منه عَلَيْهِ السَّلَامُ(١). ويجري في هذا مثل الحكم بالفداء في أسرى بدر ونحو ذلك.

وقد أجيب عن هذا الأثر بأنه مرسل ولا حجة في المراسل، وهب أنه حجة فإنه يحتمل أنه كان يقضي بالوحي، والوحي الثاني يكون ناسخا للأول.

الدليل السادس: قوله تعالى: "عفا الله عنك لم أذنت لهم" ووجه الاستدلال بهذه الآية على ذلك هو أنه تعالى عاتبه عَلَيْهِ السَّلَامُ على هذا الإذن، ونسبه إلى

(١) الإحكام للآمدي (٤/ ١٦٦).

الخطأ، وذلك لا يكون فيما حكم فيه بالوحي، فلم يبق سوى الاجتهاد.

قال الطبري: " هذا عتاب من الله تعالى ذكره، عاتب به نبيه ﷺ في إذنه لمن أذن له في التخلف عنه، حين شخص إلى تبوك لغزو الروم، من المنافقين.

يقول جل ثناؤه: (عفا الله عنك) ، يا محمد، ما كان منك في إذنك لهؤلاء المنافقين الذي استأذنوك في ترك الخروج معك، وفي التخلف عنك، من قبل أن تعلم صدقه من كذبه (لم أذنت لهم) ، لأي شيء أذنت لهم؟ (حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين) ، يقول: ما كان ينبغي لك أن تأذن لهم في التخلف عنك إذ قالوا لك: (لو استطعنا لخرجنا معك) ، حتى تعرف من له العذر منهم في تخلفه، ومن لا عذر له منهم، فيكون إذنك لمن أذنت له منهم على علم منك بعذره، وتعلم من الكاذب منهم المتخلف نفاقا وشكا في دين الله "[1].

وقد أجيب عن هذا بأنه كان اجتهادا في أمور الحرب، ووجه العتب فيه أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يستتم النظر فيه.

وقد أورد الإمام الرازي جملة من أدلة هذا المذهب فقال: " أما المثبتون فقد احتجوا بأمور:

أحدها: عموم قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار وكان عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ أعلى الناس بصيرة وأكثرهم اطلاعا على شرائط القياس وما يجب ويجوز فيها وذلك أن لم يرجح دخوله في هذا الأمر على دخول غيره فلا أقل من المساواة فيكون مندرجا تحت الآية فكان مأمورا بالقياس فكان فاعلا له وإلا قدح في عصمته وثانيها أنه إذا غلب على ظنه كون الحكم في الأصل معللا بوصف ثم

(١) تفسير الطبري، ت. شاكر (١٤/ ٢٧٢).

علم أو ظن حصول ذلك الوصف في صورة أخرى فلابد أن يظن أن حكم الله تعالى في الفرع مثل حكمه في الأصل وترجيح الراجح على المرجوح من مقتضيات بداثه العقول على ما قررناه في كتاب القياس وهذا يقتضي أن يجب عليه العمل بالقياس وثالثها أن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بالنص فيكون أكثر ثوابا لقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أفضل العبادات أحمزها أي أشقها ولو لم يعمل الرسول عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ بالاجتهاد مع أن أمته عملوا به كانت الأمة أفضل منه في هذا الباب وإنه غير جائز فإن قلت فهذا يقتضي أن لا يعمل الرسول ص إلا بالاجتهاد لأن ذلك أفضل وأيضا فإنما يجب اتصافه بهذا المنصب لو لم يجد منصبا اعلى منه لكنه وجده لأنه يستدرك الأحكام وحيا وهذا المنصب أعلى من الاجتهاد قلت الجواب عن الأول أن ذلك غير ممكن لأن العمل بالاجتهاد مشروط بالنص على أحكام الأصول وإذا كان كذلك تعذر العمل في كل الشرع بالاجتهاد وعن الثاني أن الوحي وإن كان أعلى درجة من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة في استدراك الحكم ولا يظهر فيه أثر دقه الخاطر وجودة القريحة وإذا كان هذا نوعا مفردا من الفصيلة لم يجز خلو الرسول عنه بالكلية ورابعها قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ العلماء ورثة الأنبياء وهذا يوجب أن تثبت له درجة الاجتهاد ليرثوه عنه إذ لو ثبت لهم ذلك ابتداء لم يكونوا وارثين عنه فإن قلت أراد به في إثبات أركان الشرع قلت إنه تقييد من غير دليل وخامسها أن بعض السنن مضافة إلى الرسول ص ولو كان الكل بالوحي لم يبق لتلك الإضافة مزيد فائدة كما أن الشافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ إذا أثبت حكما بالنص الظاهر الجلي الذي لا يفتقر فيه البتة إلى اجتهاد لا يقال أن ذلك مذهب الشافعي فلا يقال مذهب الشافعي رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ وجوب الصلوات الخمس

وأما الذي يثبته بضرب من اجتهاد فإنه يضاف إليه فكذا هاهنا".

هذه أدلة أرباب الإثبات هذا وما احتجوا به على رأيهم هذا.

أدلة المنكرين لثبوته اجتهاده عَلَيْهِ السَّلَامُ

وكما احتج أرباب الإثبات هؤلاء بما ذكر (احتج المنكرون لذلك) وهو وقوع الاجتهاد منه عَلَيْهِ السَّلَامُ الجاحدون له (بأمور) يعني بأدلة:

(أحدها: أنه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (لو كان مأمورا به) أي بالاجتهاد (لأجاب عن كل سؤال) متعلق بالأحكام الشرعية سئل عنه (ولما) توقف في الجواب عن أحكام سئل عنها و(انتظر) نزول (الوحي) في بيانها، فإنه لو كان متعبدا بالاجتهاد لأظهره، ولما توقف منتظرا نزول الوحي في بيان أحكام بعض الوقائع التي سئل عنها، ومصيره إلى هذا مع كونه متعبدا بالاجتهاد أمر مستحيل في حقه شرعا لما فيه من ترك ما وجب عليه من الاجتهاد، وتركه لما وجب عليه من ذلك ممتنع، فلازمه كذلك ممتنع.

وفي هذا قال الرازي: " لو جاز له العمل بالاجتهاد لما توقف في شيء من الأحكام الشرعية على الوحي لأن حكم الوحي في الكل كان معلوما له وطرق الاجتهاد كانت مظنونة له فعند وقوع الواقعة التي ما أنزل عليه فيها وحي كان مأمورا بالاجتهاد فكان ينبغي أن لا يتوقف إلى نزول الوحي لكنه توقف كما في مسألة الظهار واللعان".

الأمر (الثاني) هو أن اجتهاده عَلَيْهِ السَّلَامُ لم ينقل عن وجه يدل على ثبوته بقطع وجزم، فـ(ـإنه لو كان) عَلَيْهِ السَّلَامُ (مجتهدا لنقل ذلك عنه واستفاض) الإخبار به ونقله، لأنه مما تتوافر الدواعي على نقله لأنه إن حصل سيعد من أصول الشرع وقواعده.

الأمر (الثالث) هو (أنه لو كان) الاجتهاد حاصلا منه (لكان ينبغي أن **يختلف اجتهاده ويتغير**) **بتغير الأحوال والأزمنة والأمكنة (فيتهم -بسبب تغير الرأي)- بأنه متبع لأمور نفسية ومزاجية ونحو ذلك فإنه لو جاز صدور**

الأحكام الشرعية عن رأيه واجتهاده فربما أورث ذلك تهمة في حقه، وأنه الواضع للشريعة من تلقاء نفسه، وذلك مما يخل بمقصود البعثة وهو ممتنع.

هذه هي أدلة أهل هذا المذهب، وقد أجيب عنها، فإن طلب منا ما أجيب به ذلك (قلنا أما) الأمر الأول وهو تأخره عن الجواب عن أحكام بعض الوقائع كاللعان والظهار، والروح -مثلا- و(انتظار)ه عَلَيْهِ السَّلَامُ نزول (الوحي) بأحكام ذلك وما شرع فيه (ف)جوابه هو أن ذلك قد يكون حيث لا يجري الاجتهاد إذ (لعله) أي هذا الانتظار (كان حيث لم ينقدح) ولم يظهر (له) عَلَيْهِ السَّلَامُ (اجتهاد) فيه لخفاء أمره عليه وقت توقفه فيه، أو كان منتظرا لنزول النص وغُيّي ذلك باليأس منه.

قال الرازي: "فلعله عليه الصلاة السلام كان يصبر مقدار ما يعرف به أن الله تعالى لا ينزل فيه وحيا"[1]. (أو) هو وارد (في حكم لا يدخله الاجتهاد) ولا يجري فيه (أو) يكون عَلَيْهِ السَّلَامُ قد (نهي عن الاجتهاد فيه) فلزمه بذلك التوقف فيه وانتظار نزول حكم شرعي فيه، أو لأنه كان في مهلة النظر في الاجتهاد فيما سئل عنه، فإن زمان الاجتهاد في الأحكام الشرعية غير مقدر فلا تطلب فيه العجلة والبدار. هذا هو الجواب عن السؤال الأول.

(وأما) الجواب عن السؤال الثاني -وهو أن هذا الاجتهاد لم يكن مرويا بـ(ـالاستفاضة في النقل) له وهذا يدل على أنه لا وجود له في واقع الأمر- فهو أن عدم الاستفاضة في نقله لا يقضي بعدم وجوده (فلعله) قد خفي و(لم يطلع الناس عليه وإن كان) عَلَيْهِ السَّلَامُ (متعبدا به) من ربه (أو لعله كان متعبدا بالاجتهاد) مأمورا به في حال ما (إذا لم ينزل نص) فيما عرض له من نازلة تطلب معرفة حكمها (و)الحال الذي عليه اعتياد الشرع أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ (كان ينزل) عليه

---

(١) المحصول، ٢/ ٤٢.

في كل ما يعرض من واقعة (النص) الذي يدل على حكمها (فيكون) عَلَيْهِ السَّلَامُ في تعبده بالاجتهاد (كمن تعبد) أي تعبده الله تعالى (بـ)ـوجوب إيتاء (الزكاة و) وجوب (الحج إن ملك النصاب) هذا راجع إلى وجوب الزكاة (و) ملك (الزاد) والراحلة، هذا راجع إلى وجوب الحج (فلم) يقدر له أن (يملك) شيئا من ذلك فلم يزك ولم يحج، فهذا وإن لم يفعل شيئا من ذلك (فـ)ـإن ذلك الترك الصادر منه (لا يدل على أنه لم يكن متعبدا) به، بل هو متعبد به، ولكنه سقط شرطه فتخلف فعله له، وهكذا الاجتهاد النبوي فإنه قد يكون شرطه المذكور وهو عدم ورود النص، قد عدم، فلم يصر إليه لأجل ذلك.

هذا هو الجواب عن هذا السؤال الثاني.

(وأما) الجواب عن الأمر الثالث -وهو أن الاجتهاد النبوي في الأمور الدينية لو حصل يجر (التهمة) له عَلَيْهِ السَّلَامُ (بـ)ـسبب ما يكون عنه من (تغير الرأي) وتبدله بتغير ما يوجب تغير الفتوى من الأحوال- (فـ)ـهو أنه (لا) التفات إلى الخشية من هذه التهمة و(لا تعويل عليها) في الحكم بمنع اجتهاده عَلَيْهِ السَّلَامُ لأن ذلك لا تمنع به الشرائع والشعائر الدينية (فـ)ـإنه عَلَيْهِ السَّلَامُ (قد اتهم) بالافتراء (بسبب) جريان (النسخ) في بعض الأحكام الشرعية، فقد قال أهل الكفر في شأن ذلك: إنه مفتر (كما قال تعالى): "وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل (قالوا إنما أنت مفتر)".

قال الطبري: "وإذا نسخنا حكم آية، فأبدلنا مكانه حكم أخرى، والله أعلم بما ينزل: يقول: والله أعلم بالذي هو أصلح لخلقه فيما يبدل ويغير من أحكامه، قالوا: إنما أنت مفتر يقول: قال المشركون بالله، المكذبو رسوله لرسوله: إنما أنت يا محمد مفتر: أي مكذب تخرص بتقول الباطل على الله، يقول الله تعالى بل أكثر هؤلاء القائلين لك يا محمد: إنما أنت مفتر جهال، بأن الذي تأتيهم به

من عند الله ناسخه ومنسوخه، لا يعلمون حقيقة صحته"[1].

هكذا صرح هؤلاء بهذا الاتهام المنفّر من اتباعه عَلَيْهِ السَّلَامُ (ولم يدل ذلك) الاتهام ولا الخوف (على استحالة) وقوع (النسخ) ولم يقض بمنعه، كما هو معلوم.

هذا تمام الجواب عن هذه الأمور - الأدلة الثلاثة-، فإذا أدركت مفاد هذا الجواب أدركت أن هذه الأمور لا توجب منع هذا الاجتهاد ولا تقضي بعدم وجوده.

و(كيف) يمكن أن يدل ذلك على منعه (وقد عورض هذا الكلام بـ)ـما هو من (جنسه) من حيث بناؤه على اللزوم (فقيل) في هذا الكلام المعارض به (لو لم يكن) عَلَيْهِ السَّلَامُ (متعبدا بالاجتهاد لفاته ثواب المجتهدين) يعني الثواب الذي يعطاه المجتهدون (ولكان ثواب المجتهدين أجزل) وأعظم (من ثوابه) الذي يعطاه عَلَيْهِ السَّلَامُ في الإفتاء، وهذا بين فإن المجتهدين يفتون بما تفيده النصوص، وما يفيده الاجتهاد فيؤجرون على الأمرين معا، وهو عَلَيْهِ السَّلَامُ إن لم يكن مجتهدا لا يؤجر إلا على الإفتاء بالنصوص.

نعم هذا الكلام معارض لما سبق (و) لكن (هذا) القول (أيضا) ليس بشيء فإنه قول (فاسد) باطل (لأن ثواب تحمل الرسالة) الإلهية (و) تحمل (الأداء) لها (عن الله تعالى) وتبليغها للخلق (فوق كل ثواب) وأعلى من كل أجر.

وفي هذا قال الآمدي: "واختصاص علماء الأمة بذلك دون النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ لا يوجب كونهم **أفضل من النبي ﷺ** مع اختصاصه بمنصب ورتبة النبوة وتشريفه بالبعثة وهداية الخلق بعد الضلالة على جهة العموم".

(1) تفسير الطبري ت شاكر (١٧/ ٢٩٧).

هذا ما ساقه المصنف من أدلة لأرباب الإنكار هؤلاء وهذا ما أجيب به عن أدلتهم، وقد ساق الآمدي أدلة أخرى لأهل هذا المذهب.

هذا منتهى الكلام على هذه الأدلة.

(فإن قيل) ما دام قد جوزتم الاجتهاد للنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ (فهل يجوز) له عَلَيْهِ السَّلَامُ (التعبد) أي أن يتعبده الله تعالى (بوضع العبادات) البدنية والقلبية باجتهاده (و) بوضع (نصب الزكوات) أي الأقدار التي إذا بلغتها الأموال تصير الزكاة فيها واجبة (و) كذلك التعبد بوضع (تقديراتها) يعني نصب مقاديرها (بالاجتهاد) التي تخرج منها إذا بلغت الأموال هذه النصب أو لا يجوز ذلك؟

(قلنا) مجيبين عن ذلك: (لا محيل) لهذا الأمر ولا مانع منه وبذلك فهو جائز (و) إنما قلنا إنه لا مانع من ذلك ولا محيل له لأنه (لا يفضي) حصوله ووقوعه (إلى) أمر (محال) فيمنع من جهة العقل (و)لا إلى ترتب (مفسدة) عنه فيمنع من جهة كونه جالبا للفساد (و)بناء على ذلك -وهو أنه لا يمتنع من كلتا الجهتين- يتقرر أنه (لا بعد في أن يجعل الله تعالى صلاح عباده فيما يؤدي إليه) من الأحكام والشرائع (اجتهاد رسوله) ﷺ (لو كان) هذا (الأمر) يعني أمر شرع الأحكام ووضع الشرائع (مبنيا) ومؤسسا (على) هذا (الصلاح) وما يقتضيه من نسخ الأحكام على وفق مصالح الخلق، ووضعها على وفق ذلك أيضا.

(و)لكن رعاية الصلاح في ذلك قد لا يفضي من وجه آخر إلى إفادة هذا الجواز والحكم به فقد (منع القدرية) أي المعتزلة (هذا) الضرب من الاجتهاد في حقه عَلَيْهِ السَّلَامُ (وقالوا) في بيان وجه رأيهم هذا: إن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ في هذا الاجتهاد لا تتأتى موافقة ظنه الصلاح على الدوام وباستمرار فإنه (إن وافق ظنه) ما هو (الصلاح في البعض) من هذه الشرائع كوضع العبادات أو النصب أو المقادير (ف)إنه (يمتنع أن يوافق في الجميع) أي في جميع ما يضعه من ذلك ما هو الصلاح للعباد من ذلك.

هذا الذي قرر به هذا القول للمصنف هو ما أرشد إليه ظاهره، ويمكن أن يقرر على وجه آخر وهو أن يجعل البعض هنا مصروف إلى بعض الناس فيكون المعنى حينئذ: (إن وافق ظنه) ما هو (الصلاح في) حق (البعض) أي بعض الناس (ف) إنه (يمتنع أن يوافق) ما هو الصلاح (في) حق (الجميع) أي جميع الناس. وكلا التقريرين محتمل ومضمونهما ومعناهما متقارب وقد يكون واحدا في الجملة.

هذا هو رأي المعتزلة في هذا الأمر.

و(هذا) الرأي رأي (فاسد) وإنما قلنا إنه فاسد (لأنه لا يبعد) من جهة العقل ومن جهة الشرع كذلك (أن يلقي الله) تعالى (في اجتهاد رسوله) ﷺ ويضع فيه (ما فيه صلاح عباده) بتسديد الله تعالى نظره إلى ذلك وهدايته إليه. وإذا كان ذلك لا مانع منه ولا بعد فيه فإن (هذا) الحال (هو الجواز العقلي) فكل ما قام به فهو جائز عقلا. هذا من جهة جواز هذا الأمر المخصوص باجتهاده عَلَيْهِ السَّلَامُ.

(أما) من حيث (وقوعه ف) إن الذي دل عليه واقع حال الشرع هو أنه أمر (بعيد) فقط (وإن لم يكن) هذا الوقوع أمرا (محالا) كما تقدم بيان وجه ذلك، لكن الثابت هو أن ذلك لم يقع (بل الظاهر) من حال العبادات وهذا الذي ذكر معها من النصب والمقادير (أن ذلك كله كان عن وحي صريح) في معناه ودلالته (ناص على التفصيل) لذلك على وجه لا يتطرق إليه الخفاء والإجمال في الجملة فلا يحتاج في إثباته إلى أيّ اجتهاد كيفما كان للاستغناء بالوحي عن ذلك.

هذا منتهى القول في هذه المسألة وبه ينتهي الكلام على النظر الأول في هذا الفن المرسوم في الاجتهاد وهو النظر المرسوم والموضوع في أركان الاجتهاد.

(النظر الثاني في أحكام الاجتهاد)

يعني أن هذا القول الذي سيساق هنا هو في (النظر الثاني) من هذا الفن الذي كلامنا فيه وهو فن الاجتهاد، وهذا النظر الثاني موضوع ومرسوم (في) بيان (أحكام الاجتهاد) الشرعية.

(و)هذا (النظر) مورد (في حق المجتهد) وشأنه، وسيورد ذلك في أحكام خمسة تتعلق به وهذه الأحكام:

أحدها: موضوع (في) شأن (تأثيمه) ومتعلق النظر في ذلك هل هو منفي عنه شرعا أولى؟

(و) ثانيها (تخطئته) هل يقضى بها أو لا؟ وإذا كان يقضى بها، فما هو الموجب لها؟ وفي أي حال يحصل ذلك ويصح؟

(و) ثالثها (إصابته) متى يقضى بها في حقه، وهل كل مجتهد مصيب أو لا؟

(و) رابعها (تحريم التقليد عليه) ومنعه منه.

(و) خامسها (تحريم نقض) وهدم (حكمه الصادر) منه (عن الاجتهاد) التام الصحيح وإبطاله بمثله.

هذه هي الأحكام التي ستكون محل النظر الأصولي ومجراه في هذا النظر الثاني، وقد حددت معينة (فهذه خمسة أحكام) وكلها في حق المجتهد كما تقدم ذكر ذلك.

وإذ قد بينت هذه الأحكام مجملة فإنه يصار الآن إلى إيراد بيانها على وجه التفصيل، وفي تحصيل ذلك يقال:

يعني أن ما يساق من البيان القولي في هذا المقام هو بيان (الحكم الأول) الذي أثمره النظر الأصولي (في) شأن (تأثيم) الفقيه (المخطئ في الاجتهاد) يعني في اجتهاده ومتعلق هذا النظر في هذا الشأن على وجه التعيين هو هل يقضى شرعا على المجتهد بالإثم والخطأ ويحكم بذلك عليه أو لا يقضى عليه بشيء من ذلك، إذ هو أمر مرفوع عنه شرعا؟

هذا هو موضوع محل النظر الأصولي هنا على وجه التعيين.

وأما ما انجلى هذا النظر عنه من حكم في ذلك وانكشف عنه بعد تمامه فهو الخلف الذي تجلى في مذهبين:

أحدهما: أن الإثم مرفوع عن المجتهد إذا أصاب حكم الله تعالى في واقع الأمر فقط، وأما إن أخطأ هذا الحكم فهو آثم.

قال الآمدي: "وذهب بشر المِرّيسي، وابن علية، وأبو بكر الأصم، ونفاة القياس كالظاهرية والإمامية إلى أنه ما من مسألة إلا والحق فيها متعين وعليه دليل قاطع، فمن أخطأه فهو آثم غير كافر ولا فاسق"(١).

وقال الزركشي: "ما يتعلق بالأحكام الشرعية الفقهية: فقال الأصم وبشر المريسي: إن الحق فيها واحد وإن أدلتها قاطعة، فلذلك من تعدى الحق فيها فهو مخطئ وآثم".

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة وسيأتي مزيد قول في بيان هذا المذهب ورده، وإنما قدمناه هنا لتحصيل تصور شامل عما تقرر من مذهب في هذه المسألة.

---

(١) الإحكام، ٤/ ٢٤٤.

(و) المذهب الثاني مذهب جمهور المسلمين، وأهل الحق فيهم، وهذا المذهب هو أن الوقوع في (الإثم ينتفي) وينحط (عن كل من) أفتى في مسألة فقهية باجتهاده وكان قد (جمع صفات المجتهدين) فقامت به على تمام وكمال، نعم ينتفي عنه الإثم في ذلك (إذا تمم الاجتهاد) وأتى به على وجهه الشرعي (في) موطن اجتهاده ذاك و(محله) بحيث استفرغ جهده في ذلك على الوجه الذي ألزم به في ذلك شرعا. وبناء على هذا الحكم الذي هو الحق في هذه المسألة (فـ)ـإن (كل اجتهاد تام) باستجماعه شرائط الاجتهاد (إذا صدر من أهله) وهم الفقهاء المجتهدون حقا (وصادف محله) الذي يقبل فيه وهو المحل الذي يسوغ فيه الاجتهاد، وقد تقدم بيانه (فـ)ـإن (ثمرته) وهي الحكم الذي يكون عنه (حق وصواب و)بناء على ذلك (الاثم عن المجتهد منفي) وبناء على ما هو الحق في هذه المسألة وهو أن كل مجتهد مصيب وأن المسائل الظنية الاجتهادية ليس فيها حكم معين عند الله تعالى كما سيأتي بيان ذلك.

(و) قد اختلف في كون الإثم والخطأ متلازمين أو لا؟

فذهب قوم إلى أن الخطأ والإثم غير متلازمين بل قد يخطئ المجتهد ولا يأثم.

وذهب آخرون إلى التلازم بينهما فإن ارتفعا معا وإن وجدا وجدا معا.

(والذي نختاره) ونقضي بأنه الحق في هذا الشأن هو (أن الإثم والخطأ متلازمان) وجودا وعدما لا ينفك أحدهما عن الآخر (فكل مخطئ آثم) عاص (وكل آثم مخطئ) في حكمه (ومن انتفى عنه الإثم انتفى عنه الخطأ) والمجتهد انتفى عنه الإثم فانتفى عنه الخطأ.

هذا هو الحق في هذا الأمر. لكن الحكم بالإثم والحكم بعدمه والحكم بالخطأ والحكم بعدمه في الأمور الاجتهادية مما يحتاج إلى بيان لما في ذلك

من التفصيل الذي أوجبه اختلاف مواطن هذا العمل، فكان سوق هذا البيان وإيراده أمرا واجبا في هذا المقام، وإذا تقرر وجوب ذلك وثبت (ف)لنصر إلى إيراده وتحصيله و(لنقدم) بيان (حكم الإثم) والقول به هنا (أولا فنقول) في ذلك:

اعلم أن الأحكام (النظريات) التي تدرك بالنظر والتأمل (تنقسم) باعتبار تعلقها وقيامها بالنفس (إلى) أحكام (ظنية) لكون الأدلة التي تدل عليها لا تفيد إلا الظن (و)إلى أحكام (قطعية) علمية، وإنما كانت قطعية لقطعية أدلتها وإفادتها العلم.

هذه هي أقسام الأحكام النظرية.

أما من حيث ما يترتب عن القول بها والمصير إليها من الإثم (ف)إن المتقرر في ذلك هو أنه (لا إثم في) القول بالأحكام (الظنيات) في المسائل الشرعيات العمليات مطلقا وإنما لم يكن الإثم في القول بها (إذ لا خطأ فيها) لأن الحكم في هذه المسائل التي تبنى أحكامها على الظن غير معين، وإنما يكون فيها معينا بالاجتهاد، فما أدى إليه الاجتهاد فيها فهو الحكم المعين فيها كما سبق ذكر ذلك وسيأتي زيادة بيان لهذه الجزئية. هذا ما يتعلق بالأحكام الظنيات من حيث انتفاء الإثم والخطأ عمن قال بها عن اجتهاد تام صادر عن أهله، فالمخطئ فيها على كل حال ما دام قد قام به هذا الوصف غير آثم.

(و)أما (المخطئ في) الأحكام (القطعيات) فهو (آثم) عاص. لأن هذه الأحكام معينة عند الله وفي التكليف فالخطأ فيها قائم موجود.

(و) الأحكام (القطعيات) العلمية (ثلاثة أقسام) وهي أحكام (كلامية) عقدية (و)أحكام (أصولية) أثبتت لأصول الفقه وقررت في حقها، وذلك ككون القياس حجة، وأن المتواتر يقدم على خبر الآحاد، ونحو ذلك (و)

أحكام (فقهية) أدلتها قطعية، لا يتطرق إليها الشك واحتمال الضد والنقيض، كوجوب الأركان الخمسة، وأن للذكر مثل حظ الأنثيين، ونحو ذلك مما هو مقطوع به.

هذه هي أقسام الأحكام أو المسائل الدينية القطعية على وجه الجملة، فلنصر إلى إيراد بيان تفصيلي لها قائلين:

(أما) المسائل (الكلامية فـ)إننا (نعني بها) المسائل العقديات الدينيات (العقليات) القطعيات (المحضة) وهي العقليات التي يقطع بثبوت أحكامها ويجزم بها على قطع، لكون أدلتها قطعية تفيد العلم الضروري في أحكامها.

وهذه الأحكام الإثم والخطأ متقرر فيها كما تقدم ذكر ذلك (و)إنما كانت كذلك لأن (الحق فيها) لا يتعدد وإنما هو (واحد) فيها، (و)بناء على ذلك (من أخطأ) إصابة (الحق فيها) وإن استفرغ جهده في الاجتهاد فيها بأقصى ما يستطيعه (فهو آثم) عاص مخطئ (و)هذا الضرب من المسائل (يدخل فيه) كل ما هو علمي قطعي ومن ذلك المعتقدات الدينية القطعية التي:

أحدها: مسألة (حدوث العالم) والإيمان بذلك. فالعالَم وهو كل ما سوى الله تعالى محدث مخلوق أحدثه البارئ تعالى وأبدعه وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء.

(و)ثانيها مسألة (إثبات) وجود (المحدث) الخالق (سبحانه) لهذا العالم الموجد له من العدم واعتقاد ذلك على قطع وجزم.

(و)ثالثها مسألة (صفاته الواجبة) له سبحانه كالحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام، (و)الصفات (الجائزة) في حقه (و)إثبات تنزهه عن الصفات (المستحيلة) في حقه سبحانه كضد الصفات الواجبة المذكورة من الموت والعجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

(و)رابعها مسألة إثبات (بعثة الرسل صلوات الله عليهم) وإرسالهم إلى الخلق مبشرين ومنذرين.

(و)خامسها مسألة (تصديقهم) أي الرسل (بـ)سبب ما أيدهم به ربهم من (المعجزات) الدالة على صدقهم.

(و)سادسها مسألة (جواز الرؤية) أي رؤية الله تعالى في الآخرة.

(و) سابعها مسألة (خلق) الله تعالى (الأعمال) أي أعمال الخلق.

(و) ثامنها (إرادة) الله تعالى لجميع (الكائنات) والموجودات، فلا كائن ولا موجود إلا بإرادته.

(و) هكذا (جميع ما) يعني جميع الذي يعد من المعتقدات ووقَعَ (الكلام) النقاشي الخلافي (فيه مع المعتزلة) ومنه: الرؤية، والصفات القديمة، والصلاح.

(و) كذلك ما وقع فيه الخلاف بيننا وبين (الخوارج) ومن ذلك: التبري من عثمان وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ويقدمون ذلك على كل طاعة، ولا يصححون المناكحات إلا على ذلك، ويكفرون أصحاب الكبائر ويرون الخروج على الإمام إذا خالق السنة: حقا واجبا.

(و) مثله ما فيه الخلاف بيننا وبين (الروافض) وهم الشيعة الرافضون لإمامة الشيخين أبي بكر وعمر القائلون بإمامة علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالوصية النبوية له بها

(و)ما فيه الخلف بيننا وبين (المبتدعة) كالحشوية المجسمة والكرامية.

هذه جملة من المسائل الكلامية، وكل ما كان من هذا الضرب الحق فيه واحد لأنه من المسائل العلمية وبذلك الخطأ فيه موجب للإثم قاض بالعصيان.

وحد المسائل (الكلاميات) الصرفة (المحضة) هو أنها كل (ما يصح

للناظر) المعمل لفكره في المعقولات ويتأتى منه (درك) ماهية حكمه و (حقيقته بنظر العقل) مستقلا (قبل ورود الشرع) وبعثة الأنبياء.

هذا هو حد هذه المسائل وهي مسائل علمية قطعية، ومن ثم (فـ)ـإن (هذه المسائل الحق) المتقرر (فيها) يعني في كل مسألة منها لا يتعدد وإنما هو (واحد) فقط (و) بناء على ذلك (من أخطأه) فلم يصبه (فهو آثم) عاص.

ثم بعد وقوعه في الخطأ والإثم ينظر فيما يترتب عن ذلك من أحكام أخرى (فإن أخطأ فيما يرجع إلى) حقيقة (الإيمان بالله تعالى و) إلى حقيقة الإيمان بـ(ـرسوله ﷺ فهو كافر) ويتصور ذلك فيما لو أنكر ما يجب له تعالى من الوجود والصفات مثلا، أو أنكر ما يجب لرسله من الصدق والعصمة ونحو ذلك مما يقضي بكفر من أتاه، فإن أخطأ في نظره وصار إلى القول بشيء من ذلك فهو كافر.

(و) أما (إن أخطأ فيما) أي في الفرد الذي هو من هذه المسائل (لا يمنعه من معرفة الله عَزَّوَجَلَّ) والإيمان به (و) لا يمنعه من (معرفة رسوله) والإيمان به (كما في مسألة الرؤية) لله تعالى في الآخرة (و)مسألة (خلق) الله (الأعمال) أعمال الخلق وأفعالهم (و) مسألة (إرادة) الله تعالى وجود جميع (الكائنات) فجميع ما هو كائن إنما يكون ويوجد بإرادته سبحانه، فلا يكون في ملكه إلا ما أراد خيرا كان أو شرا، عينا كان أو غيرها، وهذا متعلقه الممكنات.

قال السنوسي: " القدرة والإرادة متعلقهما واحد وهو الممكنات دون الواجبات والمستحيلات إلا أن جهة تعلقهما بالممكنات مختلفة، فالقدرة صفة تؤثر في إيجاد الممكن وإعدامه. والإرادة صفة تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود أو عدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله فصار تأثير القدرة فرع تأثير الإرادة إذ لا يوجد مولانا جل وعز من

الممكنات أو يعدم بقدرته إلا ما أراد تعالى وجوده أو إعدامه وتأثير الإرادة على وفق العلم عند أهل الحق فكل ما علم تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ أنه يكون من الممكنات أو لا يكون فذلك مراده جل وعز".

وهذا المذهب هو الحق خلاف للمعتزلة.

قال السنوسي: "والمعتزلة -قبحهم الله تعالى- جعلوا تعلق الإرادة تابعا للأمر فلا يريد عندهم مولانا جل وعز إلا ما أمر به من الإيمان والطاعة سواء وقع ذلك أم لا فعندنا إيمان أبي جهل مأمور به غير مراد له تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ لأنه جل وعز علم عدم وقوعه وكفر أبي جهل منهي عنه وهو واقع بإرادة الله تعالى وقدرته وعند المعتزلة قبح الله تعالى رأيهم إيمانه هو المراد لله تعالى لا كفره فلزمهم أن يقع نقص في ملك مولانا جل وعز إذ وقع فيه على قولهم ما لا يريده تعالى من له ملك السموات والأرض وما بينهما: "تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا". وبالجملة فالتعلقات عند أهل الحق ثلاثة مرتبة تعلق القدرة وتعلق الإرادة وتعلق العلم بالممكنات، فالأول مرتب على الثاني والثاني مرتب على الثالث. وإنما لم تتعلق القدرة والإرادة بالواجب والمستحيل، لأن القدرة والإرادة لما كانتا صفتين مؤثرتين، ومن لازم الأثر أن يكون موجدا بعد عدم، لزم أن ما لا يقبل العدم أصلا كالواجب لا يقبل أن يكون أثرا لهما وإلا لزم تحصيل الحاصل وما لا يقبل الوجود أصلا كالمستحيل لا يقبل أيضا أن يكون أثرا لهما وإلا لزم قلب الحقائق برجوع المستحيل عين الجائز فلا قصور أصلا في عدم تعلق القدرة والإرادة القديمتين بالواجب والمستحيل، بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذ القصور لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد إنه يجوز تعلقهما بإعدام أنفسهما، بل وبإعدام الذات العلية وبإثبات الألوهية لمن لا يقبلها من الحوادث وسلبها عمن تجب له، وهو مولانا جل وعز، وأي نقص وفساد أعظم

من هذا؟ وبالجملة فذلك التقدير الفاسد يؤدي إلى تخليط عظيم لا يبقى معه شيء من الإيمان ولا شيء من العقليات أصلا".

(وأمثالها) أي أمثال هذه المسائل (فهو آثم) عاص (من حيث) إنه قد (عدل عن الحق) ومال عنه (و)هو كذلك (ضال) عن سواء السبيل (ومخطئ) أيضا (من حيث) إنه (أخطأ الحق المتعين) الثابت بعينه فلم يصبه (و) هو كذلك (مبتدع) أحدث في الدين ما ليس منه، وذلك (من حيث) إنه (قال قولا مخالفا للـ)ـقول (المشهور بين السلف) المعلوم أنه القول الذي ذهبوا إليه مؤمنين به كما يدل على ذلك تصريحهم به (و) مع ذلك كله (لا يلزم) من قوله هذا اتصافه بـ(ـالكفر) أو وقوعه فيه.

هذه هي حقيقة المسائل الكلامية، وجملة من أمثلتها، والحكم التفصيلي الذي يحق على من أخطأ في حكم من أحكامها.

(وأما) المسائل (الأصولية) التي هي أحكامها كذلك من الأحكام القطعيات (فـ)ـإننا (نعني بها) ما بني ثبوته على أدلة قطعية ومن ذلك (كون الإجماع حجة) شرعية وأصلا تبنى عليه الأحكام الشرعية، ويتصف بالقطع من حيث كونه كذلك (و) من ذلك أيضا (كون القياس حجة) شرعية وأصلا فقهيا تبنى عليه الأحكام الفقهية (و) كذلك (كون خبر الواحد حجة) ودليلا شرعيا، تؤخذ منه الأحكام الشرعية وتبنى عليه.

فهذه كلها مسائل أصولية ما تقرر من حجيتها وكونها أدلة شرعية أمر قطعي، فالمخالف فيها عند جماهير الأمة آثم عاص.

والخلف لجماهير الأمة في هذه المسائل ليس هو وحده الذي يجري فيه هذا الحكم ويرد عليه، بل هو جار ووارد في الخلف في غيرها مما هو في معناها من كونه أمرا أصوليا مقطوعا به (ومن جملته) أي جملة الخلاف لجماهير

للمسلين الذي يجري فيه هذا الحكم ويرد عليه (خلاف من جوز) القول بـ(ـخلاف الإجماع المنبرم) المنعقد (قبل انقضاء العصر) يعني قبل موت جميع المجمعين، إذ يرى أن من شرط حجية الإجماع وكونه دليلا شرعيا انقراض المجمعين، وأما ما قبل ذلك فإنه ليس حجة شرعية قطعية، ولذلك ساغت مخالفته والمصير إلى خلافه. هذا هو قول المخالف لجماهير الأمة في هذه الجزئية.

وهذا القول مخالف لما عليه جماهير الأمة فالمخالف فيه آثم عاص.

(و)مثله القول بـ(ـخلاف الإجماع) إجماع الأمة (الحاصل عن اجتهاد) فإنه قول صاحبه مخطئ وآثم عاص (و) كذلك (منع المصير إلى) القول بـ(ـأحد قولي الصحابة والتابعين) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ (عند اتفاق الأمة) وإجماعها (بعدهم على القول الآخر) وتركها القول الذي يقابله، وهذا الإجماع لا يمنع الأخذ بالقول الآخر المتروك، فمانع القول به مخطئ آثم عاص، لأنه مخالف لما عليه جماهير الأمة في ذلك.

(و)كما أن ما ذكر من جملة ما يكون عنه الإثم والعصيان كذلك أيضا (من جملته) أي جملة هذا الذي يوجب الخلف فيه الإثم والخطأ (اعتقاد كون المصيب) من المجتهدين المختلفين في مسألة ما (واحدا في الظنيات) منهما أو منهم فقط، فهذه المسائل كلها المخالف فيها حكمه واحد وهو أنه آثم عاص مخطئ، وهذا أمر بين (فـ)إن هذه (المسائل أدلتها) التي ثبتت بها أحكامها التي قال بها جماهير الأمة هي أدلة (قطعية و)بناء على ذلك (المخالف فيها آثم مخطئ) لأنه خالف الحكم المعين فيها، وهو واحد، لا يقبل التعدد بالاجتهاد، وهذا الحكم هو الذي دلت عليه هذه الأدلة القطعية التي تمسك بها الجمهور فيما ذهبوا إليه من أحكام فيها.

قال الزركشي: " وقال أبو الحسين في " شرح العمد ": لا يجوز التقليد في أصول الفقه، ولا يكون كل مجتهد مصيبا، بل المصيب واحد، بخلاف الفقه في الأمرين، قال: والمخطئ في أصول الفقه يلحق بأصول الدين. كذا قال ولم يحك فيه خلافا".

(و) نحن (قد نبهنا على) ما هي المسائل (القطعيات) أحكامها المقررة فيها بالتنصيص عليها وبيانها (و) ما هي المسائل (الظنيات) أحكامها المقررة فيها وكان ذلك كله (في أدراج) وتضاعيف وأثناء (الكلام في جملة الأصول) التي فصلنا فيها القول بسرد أفرادها وبيان أحوالها ومسائلها وما سيق فيها من بحوث وإثمار أنظار أصولية مختلفة.

هذا ما يتعلق ببيان المسائل الأصولية التي أحكامها المقررة فيها قطعية والمخالف فيها مخطئ وآثم.

(وأما) الأحكام (الفقهية فالقطعية منها) أي التي ثبتت على قطع وجزم (وجوب الصلوات الخمس و)وجوب إيتاء (الزكاة و) وجوب (الحج و) وجوب (الصوم و) تحريم (الزنا، و)تحريم (القتل) للنفس التي حرم الله إلا بالحق (و) تحريم (السرقة و) تحريم (الشرب) للخمر وما في حكمه، (و) هكذا (كل ما علم) من الأحكام الشرعية (قطعا) وجزما أنه (من دين الله عَزَّوَجَلَّ ف)إن (الحق فيها) أي في هذه الأحكام (واحد) معين (و)هو الحكم (المعلوم) للمسلمين المقطوع به في شأنها (و) بناء على ذلك (المخالف فيها) المنكر لهذا الذي هو معلوم في حقها (آثم) عاص.

هذا ما يقضى به في حق هذا المخالف أولا (ثم) بعد ذلك (ينظر) في حال هذا الذي خالف في إثباته فجحده وأنكره (فإن أنكر) من ذلك (ما علم ضرورة) - يعني ما علم حكمه بالضرورة- (من مقصود الشارع) ومراده المفهوم

والمدرك من خطابه الدال على هذه الأحكام على قطع وجزم فإنه كافر وهذا يجري في كل إنكار حصل منه لما علم أنه من الدين بالضرورة، وذلك (كإنكاره تحريم الخمر) يعني أنكر كون الخمر محرما (و) إنكاره (تحريم السرقة) أي أنكر كون السرقة حراما (و) كذلك إنكاره (وجوب الصلاة) يعني أنكر كونها واجبة (و) إنكاره (وجوب الصوم) أي أنكر كونه واجبا، فإن أنكر شيئا من ذلك وما في معناه من حيث كونه معلوما من الدين بالضرورة (فهو كافر) خارج من الملة، وإنما حكم عليه بأنه كافر (لأن هذا) الضرب من (الإنكار لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع) وجاحد له.

هذا إن علم هذا الذي أنكر بالضرورة وأدرك بأنه قطعي (و) أما إن علم (قطعا) وعلى جزم أنه من دين الله ولكن (بطريق النظر) في الأدلة القاضية به والتأمل فيها (لا) بطريق (الضرورة) وذلك (ككون الإجماع حجة) شرعية (و) كذلك (كون القياس) حجة شرعية (و) كون (الخبر الواحد) حجة شرعية (وكذلك) الأحكام (الفقهيات المعلومة بالإجماع) وبذلك (فهي قطعية فـ)ـإن جاحد هذه الأحكام و(منكرها ليس بكافر) خارج من الملة (لكنه آثم ومخطئ) في إنكاره.

(فإن قيل) على وجه الاستفسار الاعتراضي (كيف حكمتم بأن) العلم بـ(ـوجوب الصلاة) وهو علم ضروري وأن العلم ب (و)جوب (الصوم) هو كذلك علم (ضروري و)من الثابت أنه (لا يعرف ذلك) وهو وجوب هذه العبادة (إلا بـ)ـثبوت (صدق الرسول) وقيام ذلك بالنفس على ثبت واستقرار (و)الحكم بـ(ـصدق الرسول) ﷺ حكم (نظري) لا يدرك إلا بالتأمل في الأدلة القاضية به وإمعان النظر فيها على وجه يوصل إليه.

(قلنا) مجيبين عن هذا الاعتراض: إننا لا نعني بكون ما ذكر واجبا بالضرورة أنه في أساسه الوجودي مبني على حكم ضروري من جهة العقل وإنما (نعني

به أن إيجاب الشارع له) وفرضه إياه (معلوم) للناس (تواترا) يعني بالتواتر (أو ضرورة) يعني بالضرورة التي تحصل بعموم العلم بذلك لجميع الناس.

و(أما أن ما) أي الدليل الذي قضى بالحكم المذكور في الصلاة ونحوها و(أوجبه) وهو صدق النبي (فهو) به (واجب فـ)إن (ذلك) الحكم ما هو إلا (نظري) لا قطعي، وإنما قلنا إنه نظري؛ إذ (يعرف) ثبوته وتحقق حصوله (بالنظر في المعجزة المصدقة) بمقتضى حالها للنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، (و)لكن من المعلوم أن (من ثبت عنده صدقه) عَلَيْهِ السَّلَامُ واعتقد ذلك جازما به (فـ)إنه (لا بد أن) يقر بثبوت ذلك الوجوب لما ذكر من هذه العبادة و(يعترف به) على جزم (فإن) جحد وجوبه و(أنكره فـ)إن (ذلك) لا يكون منه لخفاء أمر هذا الوجوب وبعده عن الإدراك له، وإنما يكون منه ذلك (لتكذيبه الشارع) عَلَيْهِ السَّلَامُ وجحده ما جاء به، (ومكذبه الجاحد ما جاء به (كافر فلذلك كفرناه به) أي حكمنا بكفره بسبب ذلك.

هذا ما يتعلق من حكم بهذا الذي ذكر من هذه القطعيات وما في حكمه.

و(أما ما عداه) وهو ما كان معدودا (من) الأحكام (الفقهيات الظنية) وهي (التي ليس عليها) يعني على ثبوتها (دليل قاطع) وإنما أثبتت بأدلة ظنية (فهو في محل الاجتهاد) وإعمال النظر الفقهي طلبا لحكمه، وهذا الضرب من الأحكام يحدد ما ينبغي المصير إليه فيها بالاجتهاد (فليس فيها عندنا حق معين) يطلب بذاته، وإنما الحق في ذلك هو ما أدى إليه الاجتهاد فأدرك به (و) بذلك (لا إثم على المجتهد) في أي حكم ذهب إليه في ذلك (إذا تمم اجتهاده) وأتى به على وجهه (وكان من) أصحاب الاجتهاد و(أهله) الذين استكملوا شرائطه، وقامت بهم. وبهذا يتقرر أن هذا الصنف من الأحكام ليس مثل الصنف الأول الذي هو قطعي (فخرج من هذا) الذي ذكر من هذه الأحكام (أن) الأحكام (النظريات قسمان):

أحدهما ما كان أحكاما (قطعية) مجزوما بها.

(و) ثانيهما ما كان أحكاما (ظنية) مدار إثباتها على ما يقضي به الاجتهاد فيها.

هذا ما انقسمت إليه الأحكام النظريات هذه وأما ما يترتب عن الخطإ في ذلك (فـ)هو أن (المخطئ في الأحكام (القطعيات آثم) عاص، (و)أما المخطئ في الظنيات فإنه يقرر في حقه فيها أنه (لا إثم في) الخطأ في (الظنيات أصلا) أي أن هذا - وهو عدم الخطأ في الظنيات - أصل متفق عليه فالمخطئ فيها (لا) إثم عليه (عند من قال المصيب): في هذه الأحكام (واحد) فقط (و) كذلك (لا) إثم عليه (عند من قال: كل مجتهد) فيها (مصيب) وإنه لا مخطئ في هذا الضرب من الاجتهاد.

(هذا هو مذهب الجماهير) من أهل العلم، ويكاد الإجماع ينعقد على ذلك. (و)لكنه لم ينعقد عليه فـ(قد ذهب بشر) بن غياث (المريسي) المعتزلي (إلى إلحاق الفروع) الفقهية المظنونة أحكامها (بالأصول) القطعية الأحكام وسوّى بين الفروع التي أحكامها ظنية، وبين الأصول التي أحكامها قطعية في جريان الخطأ في جميع ذلك، وفي ترتب الإثم على الخطإ فيه فحكم على هذه الفروع بهذا الحكم (وقال) في حقها وفي شأنها: إن الحق لا يحصل فيها بالاجتهاد فيتعدد، إذ ما (فيها) إلا (حق واحد متعين) شرعه الله تعالى فيها، فالمصيب في دركه هو الناجي من الإثم (و) أما (المخطئ) في إصابته وإدراكه فهو (آثم) عاص.

هذا هو مذهب بشر هذا في هذه المسألة وسيأتي مزيد بيان لذلك، ورده.

(و) قد عكس بعضهم هذا الذي عليه بشر في هذه المسألة، فجعل الإثم محطوطا عن كل مجتهد سواء كان اجتهاده في الظنيات أو القطعيات سواء كان مصيبا في ذلك أو مخطئا فـ(ـقد ذهب) عثمان بن بحر أبو عمرو (الجاحظ و)القاضي عبيد الله بن الحسن بن الحصين (العنبري إلى إلحاق الأصول بالفروع) من حيث سقوط الإثم عن المجتهد فيها وإن أخطأ (فقال العنبري)

في ذلك: (كل مجتهد في الأصول) العقدية والفقهية (أيضا مصيب) مأجور غير آثم، (و) إنما قال ذلك في الأصول أيضا لأنه يرى أنه (ليس فيها حق متعين) وإنما يتحدد الحق فيها ويتعين بما يقضي به الاجتهاد في حقها، فما غلب على الظن بالاجتهاد فيها أنه الحق فيها فهو الحق، والاختلاف في ذلك لا يضر وبهذا يتعدد الحق فيها.

هذا هو مذهب العنبري وسيورد بيان تفصيلي له ورده أيضا.

(وقال الجاحظ): الحق في الأصول لا يتعدد ولا يتعين بالاجتهاد بل (فيها حق واحد متعين) في ذاته وعند الله تعالى (لكن المخطئ) لهذا الحق (فيها معذور) شرعا (غير آثم) فالاجتهاد فيها مسقط للإثم على كل حال (كما) هو الحال (في) الاجتهاد في (الفروع) فإنه دافع للإثم على كل حال.

هذه هي المذاهب التي خالف أصحابها الجمهور فيما قرروه من أن ما هو من الأحكام الظنيات لا حق فيه معين، وأن الخطأ فيه لا يترتب عنه الإثم ما كان ذلك عن اجتهاد تام، بخلاف ما هو من الأحكام قطعي فإن الحق فيه معين والخطأ في إصابة ذلك الحق فيه موجب للإثم فيه.

وهذه المذاهب الشاذة -كما ترى- ثلاثة، وهؤلاء الذين ذكروا هم أصحابها، وإذا عرفت هذه المذاهب، وبين القائلون بها (فلنرسم في الرد على هؤلاء الثلاثة) وفي تفنيد وإبطال أقوالهم. هذه (ثلاث مسائل) كل مسألة منها تعقد وترسم في الرد على كل واحد منهم، ولنصر إلى إيراد ذلك قائلين:

المسألة الأولى: (مسألة) قول الجاحظ السابق

فقد (ذهب الجاحظ) كما سبق ذكر ذلك موجزا (إلى أن مخالف ملة الإسلام) فيما انطوت عليه من عقيدة، وجاحد ذلك (من اليهود والنصارى والدهرية) -بضم الدال- وهم الذين يقولون: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ﴾ -وغيرهم من أهل النحل والملل الأخرى- (إن كان) فيما ذهب إليه من هذه المخالفة (معاندا) فكانت هذه المخالفة (على خلاف اعتقاده) الحقيقي الذي هو مطابقة ملة الإسلام (فهو آثم) عاص.

(و) أما (إن) لم يكن معاندا في ذلك، وإنما (نظر) في الأدلة الكونية والمعجزات النبوية التي قد تقوده إلى الحق في ذلك (فعجز عن درك) هذا (الحق) والعلم به، وقام بنفسه ضده (فهو معذور) فيما هو عليه من حال (غير آثم) بل هو خارج بذلك النظر عن عهدة التكليف لأنه لو كلف بغير ما هو عليه من اعتقاد بعد استفراغه الجهد سيصير مكلفا بما لا يطيقه، والتكليف بما لا يطاق باطل. هذا إن نظر فصار به نظره إلى هذا الحال.

(و)أما (إن لم ينظر) فيما يهتدي به إلى الحق في ذلك (من حيث) إنه (لم يعرف وجوب) هذا (النظر) عليه (فهو أيضا معذور) وقال: " إن كثيرا من العامة والنساء والبله من مقلدة النصارى واليهود لا حجة لله تعالى عليهم إذ لم يكن لهم طباع يمكن معها الاستدلال"(١).

ومقتضى هذا وموجبه أن من ذكر من هذين الصنفين إذا خالفوا ملة الإسلام ليسوا بآثمين (وإنما) المخالف لها الذي هو (الآثم) حقا و(المعذب) بعذاب الله أي المستحق له (هو) المخالف لملة الإسلام (المعاند) الجاحد لها (فقط) وإنما قلنا بهذا في حق من ذكروا من الصنفين (لأن الله تعالى لا

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٧٩).

يكلف نفسا إلا وسعها) وما آتاها (وهؤلاء) لم يجر عليهم التكليف بترك هذه المخالفة إذ (قد عجزوا عن) ما يمكّنهم من هذا الترك وهو (درك الحق) الذي هو وارد في هذه الملة الإسلامية (و)لما عجزوا عن درك هذا الحق (لزموا عقائدهم) التي هم عليها (خوفا من) عذاب (الله تعالى) وتمسكوا بها، فإنهم لو تركوا ما يرونه حقا، وصاروا إلى ما يرونه باطلا سيشعرون بأنهم قد عصوا ربهم، وهذا يوقع في نفوسهم أنهم معرضون أنفسهم لعذاب الله، ومن ثم يلتزمون بعقائدهم خوفا من عذاب ربهم.

نعم هذا ما قد يكونون عليه من حال (إذ انسد) وانغلق (عليهم طريق المعرفة) للحق، وسبيل إدراكه على ما هو عليه في واقع الأمر.

هذه هي مقالة الجاحظ في هذا الشأن (وهذا الذي ذكره) وأودعه في مقالته هذه من حكم (ليس بـ)ـحكم (محال عقلا) و(لو ورد الشرع به) لقبل (وهو جائز) ومن ثم قد يحق العمل به (ولو ورد التعبد) من الله تعالى به (كذلك لوقع) متعبدا به، وصورة ذلك أن يقول الله تعالى: إني تعبدتكم بأن تعتقدوا في الأصول الدينية ما أداكم اجتهادكم إليه من حكم، فلو ورد ذلك لكان التعبد به أمرا واقعا شرعا.

(ولكن الواقع) الذي جاء به الشرع في هذا الشأن هو (خلاف هذا) الجواز، وبذلك (فـ)ـإن هذا القول -وهو القول بإسقاط الإثم عن هؤلاء- (هو) قول (باطل) وفاسد، وقد ثبت بطلانه وفساده (بأدلة سمعية) معرفتها التي تفيدها في ذلك معرفة (ضرورية) قطعية لقيامها على أدلة قطعية تفيد العلم، وهذا حكم مستقر في قلوب جميع المسلمين وعقولهم فأمر المسلمين بفعل الواجبات هو مثل أمر أهل الملل والنحل بالإيمان بالرسول واتباعه وهذا أمر معلوم (فإنا كما نعرف أن النبي ﷺ أمر بالصلاة و)بإيتاء (الزكاة ضرورة) لا ظنا ولا معرفة

استدلالية (فـ)ـإنه (يعلم أيضا) - الفاء زائدة هنا- فأصل هذا الكلام (فكما نعلم أن النبي ﷺ أمر بالصلاة والزكاة ضرورة نعلم) كذلك (ضرورة) وعلى قطع (أنه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (أمر اليهود والنصارى بالإيمان به واتباعه) وقد دعاهم إلى ذلك، ووعد من آمن منهم بالأجر والثواب، وأوعد من كفر به منهم فلم يسلموا (وذمهم على إصرارهم) وبقائهم (على عقائدهم) سواء كانت عقائد يهودية أو نصرانية أو غيرهما.

وعلى وجه الجملة كان يرى أنهم كفار فهم في أصل الكفر مثل المشركين (ولذلك قاتلـ)ـهم (جميعهم) فلم يستثن في قتاله لهم أهل ملة أو نحلة منهم. (وكان) في مجرى قتاله لهم (يكشف عن) كل (مؤتزر) محل الإزار، والمراد به هنا قُبُل (من بلغ منهم) الحلم، فمن بدا له منهم أنه قد بلغ الحلم في قبله أي عانته فإنه ممن يجاهده (ويقتله) ويعذبه وما كان ذلك حاقا به إلا لكفره.

وهذا الأثر أورده جمع من الأصوليين، قال البزدوي: "كما نعلم أن الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ أمر بالصلاة والزكاة نعلم ضرورة أنه أمر اليهود والنصارى بالإيمان به واتباعه وذمهم على إصرارهم على عقائدهم، ولذلك قاتل جميعهم، وكان يكشف عن عورة من بلغ منهم ليقتله ويعذبه"[(١)].

(و)هذا كله (يعلم) منه (قطعا أن) حكم التكفير والوقوع في الإثم مما هو جار على هؤلاء جميعا سواء كانوا معاندين يعرفون الحق ويجحدونه أو كانوا مقلدين، وهذا حكم مقطوع به مأخوذ على جزم من هذا الفعل النبوي بهؤلاء الوارد عليهم على وجه الشمول والعموم، فإنه لو كان الإثم حاقا بالمعاند العارف منهم فقط لكانت هذه المقاتلة خاصة به، فيكون وقوع هذا فعلا نادرا وذلك بأن (المعاند العارف) للحق منهم (مما) يعني ممن (يقل) وجوده فيهم

---

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٤/ ١٧).

(وإنما الأكثر) منهم هم (المقلدة الذين اعتقدوا) صحة (دين آبائهم تقليدا) موروثا منتقلا إليهم بتربيتهم عليه وتعويدهم عليه فسجنوا في ذلك الذي لقنوه جاهلين بما سواه (و) لذلك (لم يعرفوا معجزة الرسول عَلَيهِ السَّلَامُ) ولم يطلعوا عليها (و) بالضرورة العادية أنهم لما لم يطلعوا على معجزاته ولم يعرفوها لم يدركوا كذلك (صدقه) ولم يكونوا على علم بثبوته وتحققه في واقع الأمر، هذا هو حال هؤلاء الناس.

وهذا قد تقدم ذكر أنه قد دلت عليه أدلة سمعية قضت على قطع بثبوته، فلنورد جملة من هذه الأدلة (و) طرفا منها قائلين:

أما (الآيات الدالة في القرآن على هذا) الذي ذكر من أن الكافر آثم مصيره النار مقلدا في كفره كان أو معاندا وأن اعتقادهم لا ينفعهم في شيء. فإنها آيات (لا تحصى) يعني أنها كثيرة جدا، وفيها التصريح بهذا الأمر منصوصا عليه، وذلك (كقوله تعالى: "ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار"). قال ابن كثير: "يخبر تعالى أنه ما خلق الخلق عبثا وإنما خلقهم ليعبدوه ويوحدوه ثم يجمعهم يوم الجمع فيثيب المطيع ويعذب الكافر ولهذا قال تَبَارَكَ وَتَعَالَى: وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا أي الذين لا يرون بعثا ولا معادا وإنما يعتقدون هذه الدار فقط فويل للذين كفروا من النار أي ويل لهم يوم معادهم ونشورهم من النار المعدة لهم".

(و) مثل هذا القول الإلهي في أن اعتقادهم لا ينفعهم بل يضرهم (قوله تعالى: "وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم"). قال ابن كثير: "هذا الظن الفاسد -وهو اعتقادكم أن الله تعالى لا يعلم كثيرا مما تعملون- هو الذي أتلفكم وأرداكم عند ربكم فأصبحتم من الخاسرين أي في مواقف القيامة خسرتم أنفسكم وأهليكم".

(و)كذلك (قوله تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾). قال ابن كثير: "يخبر تعالى عن قول الدهرية من الكفار ومن وافقهم من مشركي العرب في إنكار المعاد وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا أي ما ثم إلا هذه الدار، يموت قوم ويعيش آخرون، وما ثم معاد ولا قيامة، وهذا يقوله مشركو العرب المنكرون للمعاد، وتقوله الفلاسفة الإلهيون منهم، وهم ينكرون البداءة والرجعة، وتقوله الفلاسفة الدهرية الدورية المنكرون للصانع، المعتقدون أن في كل ستة وثلاثين ألف سنة يعود كل شيء إلى ما كان عليه، وزعموا أن هذا قد تكرر مرات لا تتناهى، فكابروا المعقول وكذبوا المنقول ولهذا قالوا وما يهلكنا إلا الدهر".

(و)أيضا (قوله: ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾). قال ابن كثير: "يحلفون بالله عَزَّوَجَلَّ أنهم كانوا على الهدى والاستقامة كما كانوا يحلفون للناس في الدنيا لأن من عاش على شيء مات عليه وبعث عليه، ويعتقدون أن ذلك ينفعهم عند الله كما كان ينفعهم عند الناس فيجرون عليهم الأحكام الظاهرة".

(وقوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ يعني في قلوبهم مرض (أي شك).

قال ابن كثير: "عن ابن عباس وعن مرة الهمداني عن ابن مسعود وعن أناس من أصحاب رسول الله ﷺ في هذه الآية (في قلوبهم مرض) قال: شك (فزادهم الله مرضا) قال: شكا. وقال ابن إسحاق عن محمد بن أبي محمد عن عكرمة أو سعيد بن جبير عن ابن عباس (في قلوبهم مرض) قال: شكا. وكذلك قال مجاهد وعكرمة والحسن البصري وأبو العالية والربيع بن أنس وقتادة".

وهكذا آيات أخرى كلها تدل على هذا الذي دلت عليه هذه الآيات من بطلان معتقد هؤلاء وفساد ظنونهم.

(وعلى الجملة) قد ثبت أن (ذم الله تعالى والرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ المكذبين) لما جاء به عَلَيْهِ السَّلَامُ من دين الإسلام وما انطوى فيه من شعائر وشرائع والمنكرين لذلك (من الكفار) على وجه العموم والشمول، (مما لا ينحصر) يعني أنه مما لا تنحصر نصوصه، يريد بذلك أنه كثير وهو وارد (في الكتاب) العزيز (و)في (السنة) النبوية.

وهذا كله جار في سنن ما سبق من الأدلة، وهو ما تقرر به على قطع أن هؤلاء المكذبين لما جاء به الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ كفار آثمون، وأن ما هم عليه من ظنون هو ما يرديهم.

(وأما قوله) -أي الجاحظ- الذي ذهب فيه إلى سقوط الإثم عن هؤلاء المقلدة وبراءة ذمتهم من التكليف بسبب أنهم عاجزون عن إدراك الحق فإدراكهم له فوق طاقتهم فـ(كيف يكلفهم) ربهم (ما لا يطيقون) والتكليف بما لا يطاق باطل على الصحيح وكما تقدم تقرير ذلك وبيانه؟

فإننا نقول في حقه: إن هذا القول قول باطل، فإن طلب منا بيان وجه بطلان ذلك (قلنا) في بيانه: نحن (نعلم ضرورة) أي بالضرورة الشرعية القائمة على الأدلة القطعية (أنه) تعالى قد (كلفهم) بالإيمان بكل ما جاء به محمد رسول الله ﷺ. هذا أمر نحن نقطع بثبوته (أما أنهم يطيقون) هذا الذي كلفوا به (أو لا يطيقونـ)ـه فإن ذلك محل نظر وبحث (فلينظر فيه) طلبا للحق في شأنه، والذي دلت عليه الأدلة الشرعية أنهم غير عاجزين عن ذلك (بل نبه الله تعالى على أنه) سبحانه (أقدرهم) على كسب هذا الذي كلفوا به وعلى إدراكه وأنه قد أعطاهم الطاقة (عليه) فهذه القدرة والطاقة قد تمكنوا منها (بـ)ـسبب (ما رزقهم من العقل و)بما (نصبـ)ـه (من الأدلة) التي توصل بالنظر فيها إلى إدراك هذا الذي كلفوه وتحصيله (و)

كذلك ما كان منه - سبحانه- من (بعث) لمن كلفهم بتبليغ رسالته (من الرسل المؤيدين بالمعجزات) وهذا القيد وهو قوله (المؤيدين بالمعجزات) لبيان الواقع لا للاحتراز، إذ الرسل كلهم مؤيدون بالمعجزات، هؤلاء الرسل (الذين نبهوا العقول) من غفلتها وأيقظوها من سباتها (وحركوا دواعي النظر) وأسبابه إذ أقاموها في النفوس فوجهت العقول إلى النظر فيما يوصلها إلى الحق المبين الذي أراد الله تعالى من عباده دركه ببعث هؤلاء الرسل، وإنزال كلامه إليهم، وهكذا أظهر الله تعالى الحق للخلق وبينه لهم بهذا كله (حتى لم يبق على الله لأحد حجة) يعتذر بها في حال كفره (بعد) ما بعث (الرسل) وبلغوا رسالته إلى الخلق.

هذا منتهى ما رد به المصنف كلام الجاحظ هذا وما أبطله به.

وقد أورد الرازي ثلاثة من هذه الأدلة التي أوردها المصنف ثم أورد الرد عليها فقال: " حجة الجمهور أمور:

الأول أن الله تعالى وضع على هذه المطالب أدلة قاطعة ومكن العقلاء من معرفتها فوجب أن لا يخرجوا عن العهدة إلا بالعلم.

الثاني أنا نعلم بالضرورة أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أمر اليهود والنصارى بالإيمان به وذمهم على إصرارهم على عقائدهم وقاتل بعضهم وكان يكشف عمن بلغ منهم ويقتله ونعلم قطعا أن المعاند العارف مما يقل وإنما الأكثر مقلدة عرفوا دين آبائهم تقليدا ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه.

الثالث التمسك بقوله تعالى **ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار** وقوله تعالى **وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم** وعلى الجملة ذم المكذبين لرسول الله صں من الكفار مما لا ينحصر من الكتاب والسنة أجاب الخصم عن الأول بأنا لا نسلم بأنه تعالى وضع على هذه المطالب أدلة قاطعة ومكن العقلاء

من معرفتها وكيف لا نقول ذلك ونرى الخلق مختلفين في الأديان والعقائد من زمان وفاة الرسول عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ وإذا نظرنا في أدلة المختلفين في هذه المسائل وأنصفنا لم نجد واحدا منهم مكابرا قائلا بما يقطع العقل بفساده سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن ذلك يقتضي كونهم مأمورين بالعلم ولم لا يجوز أن يقال إنهم أمروا بالظن الغالب سواء كان مطابقا أو غير مطابق وعلى هذا التقدير يكون الآتي به معذورا ثم الذي يدل على أن التكليف لم يقع إلا بالظن الغالب وجهان الأول أن اليقين التام المتولد من الدليل المركب من المقدمات البديهية تركيبا معلوم الصحة بالبديهة إن أمكن فهو عزيز نادر الوجود لا يفي به إلا الفرد بعد الفرد فلا يجوز أن يكون ذلك تكليفا لكل الخلق لأنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قال بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وأي حرج فوق أن يكلف الإنسان في الساعة الواحدة معرفة ما عجز الخلق عن معرفته في خمسمائة سنة الثاني أنا كما نعلم بالضرورة أن الصحابة ما كانوا متبحرين في دقائق الهندسة والهيئة والأرثماطيقى روى نعلم بالضرورة أنهم ما كانوا عالمين بهذه الأدلة والدقائق والجواب عن شبهات الفلاسفة مع أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ حكم بصحة إيمانهم فدل ذلك على أن التكليف ما وقع بالعلم سلمنا أنهم كلفوا بالعلم في هذه الأصول فلم قلت إن المخطئ فيه معاقب ودعوى الإجماع فيه غير جائزة لأنها دعوى الإجماع في محل الخلاف وعن الثاني أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كان يقبلهم لجهلهم بالحق أو لإصرارهم على ترك التعلم وطلب المعرفة الأول ممنوع والثاني مسلم فلعله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لما بالغ في إرشادهم إلى الحق ثم إنهم لم يلتفتوا إلى بيانه واشتغلوا باللهو والطرب وأصروا على ترك الطلب قتلهم وأما من بالغ في الطلب والبحث ولكن عجز عن الوصول فلم قلت إنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قتل مثل هذا الإنسان سلمنا أنه قتله لكن لم قلت أنه لا بد وأن يكون معاقبا.

وعن الثالث أنه ذم الكافر والكفر في أصل اللغة هو الستر ومعنى الستر لا يتحقق إلا في حق المعاند الذي عرف الدليل ثم أنكره أو في حق المقلد المصر الذي يعرف من نفسه أنه لا يعرف الدليل على صحة الشيء ثم إنه يقول به فأما العاجز المتوقف الذي بالغ في الطلب فلم يصل فهذا لا يكون ساترا لشئ ظهر عنده فلا يكون كافرا ثم احتجوا على صحة قولهم بأنه تعالى رحيم كريم واستقراء أحكام الشرع يدل على أن الغالب على الشرع هو التخفيف والمسامحة حتى إنه لو احتاج إلى أدنى تعب في نفسه أو في ماله في طلب الماء سقط عنه فرض الوضوء وأبيح له التيمم فهذا الكريم الرحيم كيف يليق بكرمه ورحمته وعظم فضله أن يعاقب من أفنى طول عمره في الفكر والبحث والطلب هذا حاصل كلامهم إلا أن الجمهور ادعوا انعقاد الإجماع على مذهبهم قبل حدوث هذا الخلاف".

وهذا ما أورده الرازي من ذلك.

وقد أجاب الآمدي على هذا الجواب الناصر لقول الجاحظ فقال: " فإن قيل: أما الآية الأولى فغاية ما فيها ذم الكفار وذلك غير متحقق في محل النزاع: لأن الكفر في اللغة مأخوذ من الستر والتغطية.

ومنه يقال لليل: كافر: لأنه ساتر للحوادث، وللحارث كافر: لستره الحب، وذلك غير متصور إلا في حق المعاند العارف بالدليل مع إنكاره لمقتضاه.

كيف وأنه يجب حمل هذه الآية والآيتين بعدها على المعاند دون غيره جمعا بينه وبين ما سنذكره من الدليل.

وأما ما ذكرتموه من قتل النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ الكفار، فلا نسلم أنه كان على ما اعتقدوه عن اجتهادهم بل على إصرارهم على ذلك، وإهمالهم لترك البحث عما دعوا إليه والكشف عنه مع إمكانه.

وأما الإجماع: فلا يمكن الاستدلال به في محل الخلاف.

كيف وأنه يمكن حمل فعل أهل الإجماع على ما حمل عليه فعل النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ.

ودليل هذه التأويلات أن تكليفهم باعتقاد نقيض معتقدهم الذي أدى إليه اجتهادهم واستفرغوا الوسع فيه تكليف بما لا يطاق، وهو ممتنع للنص والمعقول.

أما النص فقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.

وأما المعقول: فهو أن الله تعالى رءوف بعباده رحيم لهم، فلا يليق به تعذيبهم على ما لا قدرة لهم عليه.

ولهذا كان الإثم مرتفعا عن المجتهدين في الأحكام الشرعية مع اختلاف اعتقاداتهم فيها، بناء على اجتهاداتهم المؤدية إليها، كيف وقد نقل عن بعض المعتزلة أنهم أولوا قول الجاحظ وابن العنبري بالحمل على المسائل الكلامية المختلف فيها بين المسلمين، ولا تكفير فيها كمسألة الرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن ونحو ذلك: لأن الأدلة فيها ظنية متعارضة.

الجواب عما ذكروه على الآية أنه خلاف الإجماع في صحة إطلاق اسم الكافر على من اعتقد نقيض الحق، وإن كان عن اجتهاد.

وقولهم: إن الكفر في اللغة مأخوذ من التغطية مسلم، ولكن لا نسلم انتفاء التغطية فيما نحن فيه، وذلك لأنه باعتقاده لنقيض الحق بناء على اجتهاده مغط للحق متوقف على علمه بذلك.

وما ذكروه من التأويل ففيه ترك الظاهر من غير دليل، وما يذكرونه من الدليل فسيأتي الكلام عليه.

وما ذكروه على السنة فبعيد أيضا؛ وذلك لأنه إن تعذر قتلهم وذمهم على ما كانوا قد اعتقدوه عن اجتهادهم واستفراغ وسعهم، فهو لازم أيضا على

تعذر قتلهم وذمهم على عدم تصديقه فيما دعاهم إليه: لأن الكلام إنما هو مفروض فيمن أفرغ وسعه وبذل جهده في التوصل إلى معرفة ما دعاه النبي ﷺ إليه وتعذر عليه الوصول إليه.

وما ذكروه في امتناع التمسك بالإجماع في محل الخلاف إنما يصح فيما كان من الإجماع بعد الخلاف أو حالة الخلاف.

وأما الإجماع السابق على الخلاف فهو حجة على المخالف، وقد بينا سبقه.

وما ذكروه من التأويل فجوابه كما تقدم. قولهم: إن ذلك يفضي إلى التكليف بما لا يطاق، لا نسلم ذلك فإن الوصول إلى معرفة الحق ممكن بالأدلة المنصوبة عليه، ووجود العقل الهادي، وغايته امتناع الوقوع باعتبار أمر خارج، وذلك لا يمنع من التكليف به وإنما يمتنع من التكليف بما لا يكون ممكنا في نفسه كما سبق تقريره في موضعه.

وما ذكروه فقد سبق تخريجه أيضا في مسألة تكليف ما لا يطاق.

وأما رفع الإثم في المجتهدات الفقهية فإنما كان لأن المقصود منها إنما هو الظن بها، وقد حصل بخلاف ما نحن فيه، فإن المطلوب فيها ليس هو الظن بل العلم ولم يحصل. وما ذكروه من التأويل إن صح أنه المراد من كلام الجاحظ وابن العنبري ففيه رفع الخلاف والعود إلى الحق ولا نزاع فيه".

هذا ما سيق ردا على قول الجاحظ هذا وعلى ما استدل به عليه. وقد نسب للمصنف الميل إلى مذهب الجاحظ هذا في بعض كتبه.

والذي ثبت أنه قد صرح به هو ما دل عليه قوله: "وأما القانون فهو أن تعلم أن النظريات قسمان: قسم يتعلق بأصول العقائد، وقسم يتعلق بالفروع؛ وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله، وبالرسل، وباليوم الآخر، وما عداه فروع.

واعلم أنه لا تكفير في الفروع أصلا إلا في مسألة واحدة وهي: أن ينكر أصلا دينيا علم من الرسول ﷺ لكن في بعضها تخطئة كما في الفقهيات، وفي بعضها تبديع كالخطأ المتعلق بالإمامة وأحوال الصحابة.

واعلم أن الخطأ في أصل الإمامة وتعينها، وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شيء منه تكفيرا؛ فقد أنكر ابن كيسان أصل وجوب الإمامة ولا يلزم تكفيره، ولا يلتفت إلى قوم يعظمون أمر الإمامة ويجعلون الإيمان بالإمامة مقرونا بالإيمان بالله وبرسوله، ولا إلى خصومهم المكفِّرين لهم بمجرد مذهبهم في الإمامة، فكل ذلك إسراف؛ إذ ليس في واحد من القولين تكذيب للرسول ﷺ أصلا، ومهما وجد التكذيب وجد التكفير وإن كان في الفروع، فلو قال قائل مثلا: البيت الذي بمكة ليس الكعبة التي أمر الله بحجها فهذا كفر؛ إذ قد ثبت تواترا عن رسول الله ﷺ خلافه فلو أنكر منكر شهادة الرسول ﷺ لذلك البيت بأنه الكعبة لم ينفعه إنكاره بل يعلم قطعا أنه معاند في إنكاره، إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام ولم يتواتر عنده ذلك.

وكذلك من نسب عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا إلى الفاحشة وقد أنزل الله براءتها في القرآن فهو كافر لأن هذا وأمثاله لا يمكن إلا بتكذيب الرسول، أو إنكار التواتر، والتواتر ينكره الإنسان بلسانه، ولا يمكنه أن يجهله بقلبه.

نعم لو أنكر ما ثبت بأخبار الآحاد فلا يلزمه به الكفر، ولو أنكر ما ثبت بالإجماع فهذا فيه نظر؛ لأن معرفة كون الإجماع حجة فيه غموض يعرفه المحصلون لعلم أصول الفقه، وأنكر النظام كون الإجماع حجة أصلا، فصار كون الإجماع حجة مختلف فيه، فهذا حكم الفروع"[١].

هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة الأولى هنا.

---

(١) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص: ٦١ إلى: ٦٤.

المسألة الثانية

مسألة: قول العنبري الماضي إيراده على وجه جملي فلنصر الآن فيما يساق من قول في هذه المسألة إلى بيانه مفصلا، وإلى رده فنقول:

قد (ذهب عبيد الله بن الحسن العنبري) هذا (إلى أن كل مجتهد) مستفرغ جهده في طلب الحق (مصيب في) أحكام المسائل (العقليات) التي هي العقائد المعبر عنها بأصول الدين (كما) هو مصيب (في) أحكام (الفروع) الفقهية، وإنما كان مصيبا في ذلك كله لأن الحق في أي منهما غير معين وإنما يتعين ويتحدد بالاجتهاد، وبذلك من أداه اجتهاده إلى حكم ما في حقه كان ذلك هو الحق بالإضافة إليه سواء كان ذلك واردا في الفروع أو في الأصول.

هذه هي مقالة العنبري في هذا الشأن وهذا هو رأيه فيه. وإن اختلفت الرواية عنه في ذلك.

أما نحن (فـ)إننا (نقول له) رادين عليه قوله ورأيه هذا: (إن أردت) بقولك هذا (أنهم) أي أن هؤلاء المجتهدين في العقليات الذين انتهى بهم اجتهادهم إلى مخالفة ملة الإسلام قد خرجوا من عهدة التكليف بذلك إذ (لم يؤمروا إلا بما هم عليه) من الاجتهاد واستفراغ الجهد في طلب الحق بالنظر في الأدلة الموصلة إليه، وقد انتهى بهم نظرهم إلى هذا الذي هم عليه (وهو منتهى مقدورهم) وأقصى ما يستطيعون إدراكه (في) هذا (الطلب) فكانوا بذلك عاجزين عن إدراك ما سواه (فـ)إن (هذا) الرأي (غير محال عقلا) بل هو جائز عقلا (ولكنه باطل إجماعا وشرعا) - تمييز محول عن المجرور أي باطل بالإجماع والشرع- وبهذا يتحقق رد هذا القول على العنبري (كما سبق رده على الجاحظ) إذ هذا الرأي هو نفسه ما ذهب إليه الجاحظ أيضا، وقد تقدم بيان ذكره في المسألة السابقة، فإن أردت أيها القاضي عبيد الله بكلامك هذا

المعنى الذي صرح به الجاحظ فقد تقدم الجواب عنه ورده بما تقدم تفصيل المقال فيه، وإن كان بينكما خلف في أنك تقول الحق غير متعين في ذلك فليس بواحد وهو يقول: الحق معين واحد، ولكن من لم يصبه معذور، فهذا الذي خالفته فيه هو أيضا سيكون الجواب عنه. وفي ذلك نقول:

(وإن) أردت بقولك هذا و(عنيت به أن ما اعتقده) هذا المجتهد الذي أدى به اجتهاده إلى مخالفة الإسلام مطابق للمعتقد الصحيح (فـ)ـمعتقده (هو) في واقع أمره (على ما اعتقده) فبينهما تطابق، والخلف بين الناس في ذلك لا يضر (فـ)ـإننا (نقول) لك: إن هذا الذي تبوح به غير معقول إذ (كيف) على سبيل المثال (يكون قدم العالم) واتصافه بالأزلية (وحدوثه) وإيجاده من عدم (حقا) بحيث يكون قدمه حقا وحدوثه حقا أيضا؟ (و)كذلك كيف يكون (إثبات الصانع) أي الخالق للعالم حقا (و)يكون (نفيه) والحكم بعدمه (حقا) كذلك؟ (و)كذلك كيف يكون (تصديق الرسول) ﷺ فيما جاء به من ربه حقا (وتكذيبه) أيضا (حقا)؟ هذا أمر محال مخالف لمقتضيات العقول إذ هو قائم على اجتماع النقيضين، ولا يخفى ما في هذا الأمر من الاستحالة والامتناع العقلي " فإنا نعلم بضرورة العقل استحالة كون الشيء قديما حادثا، ثابتا منفيا، جائزا مستحيلا. فبطل المصير إلى هذا القسم. وتبين أن أحد المجتهدين هو العالم بحقيقة ما فيه الكلام، والثاني جاهل"[١].

(و)إنما استحال هذا الاجتماع وامتنع عقلا إذ (ليست هذه الأوصاف) التي هي القدم والحدوث، وإثبات الصانع ونفيه وتكذيب الرسول وتصديقه ونحو ذلك أوصافا (وضعية) فتختلف باختلاف أحوال الأشخاص (كـ)ـما هو حال (الأحكام الشرعية) فإنها قد تختلف في شيء واحد باختلاف أحوال

(١) التلخيص، الجويني، ٥٠٤.

المكلفين القاضية بذلك الاختلاف (إذ يجوز أن يكون الشيء حراما على زيد) مثلا لأنه لا يقتضي حاله حلية ذلك له (و) يكون (حلالا لعمرو) لأن حاله قضى بذلك، وإنما يحصل هذا التفصيل في حق ذلك الشيء (إذا وضع كذلك) بحيث يكون حكمه مختلفا باختلاف أحوال المكلفين.

وهذا الحال -وهو الاختلاف- قد يحصل في الأمور الوضعية الاصطلاحية لأنها قد يربط إثباتها ونفيها بأشياء معينة فيكون مدار وجودها وعدمها على وجود تلك الأشياء. فمتى اعتقد وجود شيء من ذلك حكم به.

(أما الأمور الذاتية) وهي التي تقوم بالذوات حقيقة (فـ)ـإنها (لا تتبع الاعتقاد) من حيث وجودها (بل الاعتقاد) هو الذي (يتبعها) فإن طابقها تحقق وجوده وأصبح حقا، وإن خالفها كان باطلا. هذا هو الحق في هذه الأمور الواقعية الثابتة.

هذا هو حال مذهب العنبري هذا وهذا ما يقضي بفساده وبطلانه.

وأنت إذا تأملت في مضمون قول العنبري هذا (فـ)ـإنك تجد أن (هذا المذهب) الذي عليه هو (شر من مذهب الجاحظ فإنه) أي الجاحظ (أقر) بأن الحق في هذه المسائل واحد معين و(بأن المصيب) فيها (واحد) وهو من أصاب هذا الحق (ولكنـ)ـه (جعل المخطئ) فيها -وهو لم يصب هذا الحق- (معذورا) لا إثم عليه (بل) مذهب العنبري هذا (هو شر من مذهب السفسطائية) أنفسهم (لأنهم) أي السفسطائيين (نفوا) وجود (حقائق الأشياء) فكان من جملة ما صرحوا به في ذلك أن " قالوا الضروريات بعضها حسّيات، والحسّ يغلط كثيرا كالأحول يرى الواحد اثنين والصفراوي يجد الحلو مرّا والسوداوي يجد المرّ حلوا، والشخص البعيد عن شيء يراه صغيرا، والراكب على السفينة يرى الساحل متحركا، والماشي يرى القمر ذاهبا، وهكذا كثير. فلا جزم بأنّ

أيهم يعرف حقا وأيهم باطلا. والبديهات قد كثرت فيها اختلافات الآراء واعتراضات العقلاء، وكلّهم يجزم بحقية قوله ويزعم ببطلان أقوال مخالفيه، فكيف يقطع بأنّ هذا صادق وذلك كاذب؟ والنظريات فرع الضروريات لأنّها إنّما تستفاد من الضروريات دفعا للزوم التسلسل أو الدور، ففسادها فسادها. ولهذا ما من نظري إلّا وقد وقع فيه اختلاف العقلاء وتناقض الآراء، فحينئذ لا وثوق بالعيان ولا رجحان للبيان فوجب التوقف. فلذا قال بعضهم إنّ الأشياء أوهام، وبعضهم إنها تابعة للاعتقاد، وبعضهم إنّها مشكوكات"[1].

هذا مما قاله السفسطائيون فصرحوا فيه بإنكار وجود حقائق الأشياء على الوجه الذي تقدم بيانه.

(و)أما (هذا) -وهو العنبري- فإنه (قد أثبت) وجود (الحقائق) في نفس الأمر (ثم جعلها تابعة للاعتقادات) وهذا منه تناقض بين؛ إذ كيف يمكن أن يكون الشيء موجودا حقيقة معينا ثم بعد ذلك يكون وجوده تابعا للاعتقاد؟ وعلى ذلك (ف)إن (هذا أيضا لو ورد به الشرع لكان محالا) ممتنعا إذ فيه الجمع بين النفي والإثبات (بخلاف مذهب الجاحظ) فإنه لو ورد به الشرع لكان جائزا، ينبغي القضاء به، والمصير إليه. وهذا يدل بقطع على سقوط مذهب العنبري هذا وبطلانه.

(و)يدلك على درجة بطلان وفساد قول العنبري هذا أنه (قد استبشع إخوانه من المعتزلة) صدور (هذا المذهب) منه وقوله به (فأنكروه) وممن أنكره أبو الحسين إذ قال: " وكذلك القول في كل اعتقادين ضدين لأنهما إنما يكونان ضدين إذا تعلقا بإثبات ونفي يستحيل اجتماعهما وكذلك الخبران عن نفي وإثبات يستحيل اجتماعهما لا يجوز كونهما متناولين للشيء على ما هو

(١) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (١/ ٩٥٧).

به لاستحالة اجتماع الإثبات والنفي المتنافيين وكذلك الخبر بأن العالم قديم والخبر بأنه محدث وغن أراد أن هذين الاعتقادين صوابان على معنى أنهما حسنان أو قد اصيب بهما التكليف لم يجز لأنه إذا كان أحدهما متناولا للشيء لا على ما هو به فهو جهل والجهل قبيح لا يتناوله التكليف والخبر المتناول للشيء لا على ما هو به كذب وقبيح لا يتناوله التكليف".

ثم قال: " فان قال المخالف إن الله تعالى كلف أهل القبلة الظن لكونه يرى أو لا يرى وأماراتهم هذه الآيات المتشابهة فالظانون لكلا الأمرين مصيبون لما كلفوه من الظن قيل إن المرء إنما كلف الظن إذا تعذر عليه العلم والعلم ها هنا غير متعذر وأيضا فالمخالفون في الرؤية وفي الجبر وفي العدل يدعي كل فريق منهم أنه عالم غير ظان فالقول بأنهم كلفوا الظن خارج عن الإجماع ويلزم السائل تكليف اليهود والنصارى والملحدة الظن وأماراتهم الشبه التي يتعلقون بها ويكونوا مصيبين في ظن النفي والإثبات وهذا محال"(١).

(و) كما أنكر هؤلاء المعتزلة مذهب العنبري هذا (أولوه) أيضا (وقالوا) في تأويلهم له: إن العنبري ما (أراد به) أي بمحل هذه الإصابة التي تكون عن هذا الاجتهاد إلا ما وقع (اختلاف المسلمين فيـ)ـه من (المسائل الكلامية التي لا يلزم) عن الاختلاف (فيها تكفير) المخالف، وذلك (كمسألة الرؤية) لله تعالى في الآخرة التي أنكر المعتزلة وقوعها وجوزها غيرهم (و) مسألة (خلق الأعمال) ممن يكون هل هو العبد كما يقول المعتزلة أو الله تعالى كما يقول الأشاعرة ومن وافقهم في ذلك؟ (و)مسألة (خلق القرآن) فقد ذهبت المعتزلة إلى أنه مخلوق وذهب غيرهم إلى خلاف ذلك (و) مسألة (إرادة) الله جميع الأشياء (الكائنات) -على الوجه الذكور- ونحو ذلك من المسائل المختلف

---

(١) المعتمد،٢/ ٣٩٩، ٤٠٠.

فيها، والمخالف فيها من المسلمين لا يكفر (لأن الآيات والأخبار) الواردة في أحكامها النازلة (فيها متشابهة) غير محكمة (و أدلة الشرع) العامة الواردة (فيها متعارضة) فيما تفيده فيها من حكم معين (و)بذلك (كل فريق) من المختلفين في ذلك (ذهب إلى) القول بـ(ـما رآه) وظهر له أنه (أوفق لكلام الله تعالى (وكلام رسوله عَلَيْهِ السَّلَامُ) الواردين في ذلك (و)أنه القول الذي هو (أليق بعظمة الله سبحانه و)تنزيهه عن النقص وما يشبه الحوادث به وكذلك ما به يكون (ثبات دينه) الحق بتمامه شعائره وشرائعه (فكانوا فيه) أي في هذا الذي هم عليه (مصيبين ومعذورين) أيضا وإن سلمنا أنهم قد أخطأوا.

وحمل كلام العنبري هذا على هذا المعنى وتأويله به لم أر من المعتزلة من صدر عنه، وإنما نقل هذا عن غيرهم.

قال الزركشي: " ذهب العنبري إلى أن المصيب في العقليات واحد، ولكن ما يتعلق بتصديق الرسل وإثبات حدوث العالم وإثبات الصانع، فالمخطئ فيه غير معذور. وأما ما يتعلق بالقدر والجبر وإثبات الجهة ونفيها فالمخطئ فيه معذور ولو كان مبطلا في اعتقاده بعد الموافقة بتصديق الرسل والتزام الملة، وبنى ذلك على أن الخلق ما كلفوا إلا اعتقاد تعظيم الله وتنزيهه من وجه، ولذلك لم يبحث الصحابة عن معنى الألفاظ الموهمة للتشبيه، علما منهم بأن اعتقادها لا يجر حرجا. وقال ابن برهان: لعله أراد أنه معذور في اجتهاده، ولكن عبر عنه بالمصيب".

ثم قال: " وأما ابن فورك فنقل عنه ذلك فيما يمكن فيه التأويل، نحو القول بالقدر والإرجاء.

وقال القاضي عياض في " الشفاء ": ذهب العنبري إلى تصويب أقوال المجتهدين في أصول الدين فيما كان عرضة للتأويل وحكى القاضي

ابن الباقلاني مثله عن داود بن علي الأصفهاني، وحكى قوم عنهما أنهما قالا ذلك فيمن علم الله من حاله استفراغ الوسع في طلب الحق من أهل ملتنا وغيرهم.

هذا بعض من نقل عنهم هذا التأويل لكلام العنبري هذا، وهذا ذكر لبعض من وافقه على هذا المعنى الذي أول به كلامه هذا.

أما نحن (فـ)ـإننا (نقول: إن زعم) العنبري (أنهم) أي هؤلاء المجتهدين (فيه) أي فيما ذكر من هذه الأصول (مصيبون) كلهم أجمعون وإن اختلف ما أفضى إليه اجتهادهم في ذلك من حكم (فـ)ـإن (هذا) القول (محال عقلا) وإنما قلنا إنه محال عقلا (لأن هذه) الأمور والأوصاف التي يتعلق بها الاعتقاد (أمور) وأوصاف (ذاتية) إذ هي حقائق قائمة بمحالها لا تنفك عنها وبذلك (لا تختلف بالإضافة) ونسبة للأشخاص باختلاف أحوالهم الإدراكية وغيرها وإنما تبقى واحدة معينة على كل حال (بخلاف التكليف) فإنه قد تختلف صوره باختلاف أحوال المكلفين من الصحة والمرض ونحوهما، وإنما قلنا بأن هذه الأمور لا تعدد للحق فيها، بل كل فرد منها الحق فيه واحد معين، لأن خلاف ذلك أمر محال عقلا فيها (فـ)ـإنه (لا يمكن أن يكون القرآن) كلام الله تعالى (قديما و) كلاما لله تعالى (مخلوقا) محدثا (أيضا بل) يكون (أحدهما) فقط (و) كذلك حصول (الرؤية) لله تعالى في الآخرة فإنه لا يكون أمرا (محالا) ممتنعا (و) يكون كذلك أمرا (ممكنا أيضا) فيجتمع فيه الامتناع والإمكان معا. (و) مثل ذلك (المعاصي) فإنه لا يمكن أن تقع (بإرادة الله تعالى و أمره التكويني وتقع كذلك (خارجة عن إرادته) سبحانه، فيقضى في شأن وقوعها بحكمين متناقضين وهما أنها تقع بإرادة الله تعالى، وأنها تقع بلا إرادته، إذا هي خارجة عن إرادته وأمره.

نعم محال أن يكون القرآن مخلوقا قديما (أو يكون القرآن) مثلا في اعتقاد شخص مخلوقا ويكون في اعتقاد آخر قديما، ويكون ذلك كله صوابا فلا يمكن أن يكون (مخلوقا في حق زيد) لأن ذلك هو مدركه من اجتهاده و(قديما في) حق (عمرو) لأن ذلك هو ما أداه إليه اجتهاده (بخلاف) الحكم الشرعي في شيء معين فإنه قد يكون في حق شخصين مثلا مختلفا متضادا مثل (الحلال والحرام) فإن الشيء قد يكون لعمرو حلالا - مثلا- وحراما على زيد -مثلا- باختلاف حاليهما القاضيين بذلك. هذا هو حال التكليف (فإن ذلك) الذي يقضي به من حكم (لا يرجع إلى أوصاف الذوات) التي قد يجري عليها، وإنما يرجع إلى الصور التي وضعها الشارع له، وهي إضافية ترجع في وجودها إلى أحوال المكلفين.

خلاصة القول أن العنبري إذا أراد بقوله هذا أن كل مجتهد في الأمور العقلية العلمية هو مصيب ذلك الحق المعين في كل فرد من أفراد هذه الأمور التي اجتهد فيها، لأن الحق في ذلك يكون هو ما أثمره الاجتهاد وحق به من حكم في ذلك فإن هذا الذي ذكر هو جواب قوله هذا وما به يرد ويبطل.

(وإن أراد) بقوله هذا (أن المصيب) في هذه الأمور هو فرد (واحد) وهو من أصاب الحق المعين في ذلك و(لكن المخطئ) في ذلك وهو من أخطأ ذلك الحكم (معذور) (غير آثم فـ)ـإن (هذا ليس بمحال) بل هو جائز (عقلا) إذ لا امتناع به، و(لكنه) وإن جاز عقلا فهو (باطل) شرعا، وقد ثبت ذلك في حقه (بدليل الشرع) القاضي بوجوب رد القول المحدث في الدين ووصفه بالضلالة (و)بدليل (اتفاق سلف الأمة) وإجماعها (على) شرع (ذم المبتدعة و)على وجوب (مهاجرتهم) بترك مكالمتهم الدالة على التودد إليهم (و) وجوب (قطع الصحبة) والاجتماع (معهم، و)على شرع (تشديد الإنكار عليهم) فيما هم عليه من الابتداع ومخالفة الحق في هذه المسائل.

هـذا مـا قضـي بـه في حـق هـؤلاء المبتدعـة، وشرعُ مـا ذكـر في حقهـم ومنه تشـديد النكيـر عليهـم (مـع تـرك) هـذا (التشـديد على المختلفيـن في) أحـكام (مسـائل الفرائض) (و)أحكام (فروع الفقه) دليل على أن هذه المسـائل العقدية المخطـئ فيهـا غيـر معذور وأنه آثم، وأن اجتهاده في ذلك لا ينفعه في شـيء، بل هو ما أدى به إلى الوقوع في الخطأ والإثم.

وهـذا الدليـل الـذي أوجب هـذا الحكـم في حـق هـؤلاء المبتدعـة لا يتطرق إليـه التأويـل (فـ)ـإن (هـذا) الدليـل (من حيث الشـرع) والحكم الديني (دليل قاطع) يفيد العلم (وتحقيقه) أي بيان حقيقته الدالة على هذا الحكم يتجلى بأن يقـال (إن اعتقـاد الشـيء على خلاف ما هو به) في واقـع الأمر ما هو إلا (جهل، والجهـل بـالله) تعالـى (حـرام مذموم) شـرعا مهلـك (والجهل بجـواز رؤية الله تعالـى) في الـدار الآخـرة (و) كذلـك بثبـوت (قـدم كلامـه) سـبحانه (الـذي هـو صفته) يعني الذي هو صفة من صفاته (و)مثله الجهل بـ(ـشمول إرادته) تعالى التكوينية وقوع (المعاصي) من الخلق كالطاعات (و)كذلك (الجهل بشـمول قدرتـه في التعلـق) يعنـي والجهـل بشـمول تعلق قدرتـه (بجميع الحـوادث) أو يعني وشـمول قدرته جميع الحوادث من حيث التعلق بها، جزئيات كانت تلك الحـوادث أو كليات (كل ذلـك) الـذي ذكـر من ضـروب الجهل بهـذه الحقائق هو (جهل بالله) تعالى بناء على أن الجهل بالصفات جهل بالموصوف (و) هو كذلك (جهل بدين الله) سـبحانه لأن العلم بهذه الحقائق مأمور به شـرعا، وإذا كان ذلك جهلا بالله تعالى وبدينه (فـ)ـإنه (ينبغي) أي يجب (أن يكون حراما) ومن تلبس بالحرام كان آثما غير معذور.

(و) علـى وجـه الجملـة العـام مـا يقـرر حكمـا في العقليـات هـو أنـه (مهما كان الحق في نفسـه) وذاتـه (واحـدا متعينا) في محل ما، ثم اعتقد شـخصان في ذلك حكمين مختلفين فإنهما ليسـا على الحق جميعا بل (كان أحدهما معتقدا

لـ)ـذلك (الشـيء على خلاف ما هـو عليه فيكـون جاهلا) بسبب ذلك، وقد يكون بجهله هذا آثما عاصيا.

(فإن قيل يبطل هذا) الذي ذكرتم من أن أحد الشخصين جاهل وقد يكون آثما، ويفسد (بالجهل) الذي يكون (في المسائل الفقهية وبالجهل) الذي يقوم بشخص ما (في الأمور الدنيوية) وذلك (كجهله) الذي يقوم به (إذا اعتقد أن الأمير في الدار و) هو (ليس فيها و) كذلك إذا اعتقد (أن المسافة بين مكة والمدينة أقل) مما هي عليه (أو أكثر مما هي عليه) في واقع الأمر، فهذا كله جهل، أليس كذلك؟

(قلنا أما) الأحكام (الفقهيات فـ)ـإنه (لا يتصور) حصول (الجهل فيها) بالإضافة للمجتهد بل ما أداه إليه اجتهاده هو الحق فيها بالإضافة إليه (إذ ليس فيها حق معين) بل الحق فيها هو ما أفاده الاجتهاد وقضى به (وأما) الأمور (الدنيويات فـ)ـإنها (لا ثواب في معرفتها) وإن علمت على ما هي عليها من حال في واقع الأمر (و)كذلك (لا عقاب على الجهل فيها) فمعرفتها والجهل بها سيان من حيث تعلق الحكم الشرعي بذلك.

(أما معرفة الله تعالى ففيها) يعني في تحصيلها وإدراكها (ثواب) وجزاء من الله تعالى (وفي الجهل بها عقاب) وعذاب (و) هذا الحكم الدليل (المستند) إليه في إثباته والمعول عليه (فيه) هو (الإجماع) إجماع الأمة واتفاقها عليه (دون) – يعني لا– أي لا (دليل العقل وإلا فـ)ـإن (دليل العقل لا يحيل) ولا يمنع (حط المأثم) وصفة العصيان (عن الجاهل بالله) تعالى إذ يقضي بأن ذلك الجهل القائم بهذا الجاهل أمر اضطراري لا طاقة له بدفعه، وبذلك لا يكون الجاهل به سبحانه آثما عاصيا وبناء على هذا العقل لا يحيل ذلك (فضلا عن) أن يحيل سقوط الإثم وحطه عن (الجاهل بصفات الله تعالى و) الجاهل بـ(ـأفعاله) سبحانه في خلق الأفعال وإيجاد الكائنات بإرادته وقدرته.

(فإن قيل) المعجوز عنه لا يدخل تحت التكليف إذ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها، فالمرء لا يأثم بالجهل لما لا يقدر على إدراكه و(إنما يأثم بالجهل) القائم به الجاري (فيما يقدر فيه على العلم) به وعلى إدراكه (و) يكون هذا الذي يجهله مما (يظهر عليه) يعني على ثبوته وحصوله (الدليل) بحيث يكون هذا الجاهل قادرا على العلم به والاطلاع عليه.

(و) هذه المسائل كمسألة الرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن (الأدلة) المبينة لأحكامها (غامضة) لما اعتراها من الاحتمالات المتعارضة فإنها تحتمل الحقيقة وتحتمل المجاز فهي لذلك غير صريحة فيما دلت عليه (والشبهات في هذه المسائل متعارضة) بعضها يعارض بعضا، ومثل هذا مما تضطرب فيه العقول وتختلف فيه ثمرات الأنظار، فكيف لا يصار في حقها إلى إسقاط الإثم فيها عمن عجز عن غير ما أداه إليه اجتهاده.

(قلنا: و)هذا الذي ذكرتموه في حق هذه المسائل من حيث غموض مدلولات أدلتها ليس مختصا بها بل هو قائم (كذلك في مسألة حدوث العالم) وهو كل ما سوى الله تعالى (و)في مسألة (إثبات النبوات) وتحقق حصولها لأهلها (و) مسألة (تمييز المعجزة عن السحر) والتفرقة بينهما (فـ)ـهذه المسائل (فيها) يعني ما ورد فيها من الأدلة هي (أدلة غامضة) لما يعتريها من تعارض الاحتمالات فيها ومخالفة بعضها لبعض (ولكنه) أي ما ذكر من هذه الأدلة (لم ينته الغموض) فيه ولم يصل (إلى حد لا يمكن فيه تمييز الشبهة) وإفرادها (عن الدليل) الذي ينبغي التمسك به بعد طرح ما قد يعارضه من تلك الشبهة.

وما ثبت من غموض في أدلة مسألة حدوث العالم هذه وما معها ولكنه يرفع بهذا التميز الذي يفضي إلى بناء الحكم فيها على قطع (فـ)ـهو الذي ثبت (كذلك في) أدلة (هذه المسائل) التي منها مسألة خلق القرآن هذه وما ذكر

معها كمسألة الرؤية وخلق الأعمال، فإننا (عندنا أدلة قاطعة دالة على) ما هو (الحق) فيها.

هذا هو حال هذه المسائل فالحق فيها عليه أدلة قطعية وإن كانت الشبهات قد تعرض فيها (ولو تصورت مسألة) ما (لا دليل عليها) يعني لا دليل على ما هو الحق في حكمها (لكُنَّا نسلم أنه لا تكليف على الخلق فيها) إذ التكليف بما لا يطاق باطل. وكل هذا الذي تقدم ليس من هذا الذي لا دليل على الحق فيه، بل هو مما وضع الشارع الأدلة القاطعة على بيان الصواب والحق فيه. (والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب).

هذا منتهى القول في هذه المسألة الثانية هنا.

المسألة الثالثة

(مسألة) قول بشر المريسي بتأثيم المجتهدين في الفروع

(ذهب بشر) بن غياث (المريسي) المعتزلي (إلى أن الإثم غير محطوط عن المجتهدين في الفروع) التي أدلتها ظنية، إذ ليس يدرك الحق متعينا فيها بالاجتهاد فيتعدد (بل فيها حق) واحد (معين) ثابت بعينه لا ثاني معه (و) هذا الحق الواحد المتعين يدل (عليه دليل قاطع) وهذا الحق المتعين هو الذي تجب إصابته (فمن أخطأه فهو آثم) غير معذور (كما) هو الحال (في) الأمور (العقليات لكن المخطئ) في الأمور العقدية الأصلية (قد يكفر) أي يحكم بكفره (كما في أصل) الصفات (الإلهية والنبوية) يعني كما في أصل من أصول العقائد وهو الأمور الإلهية كصفات الله تعالى والصفات النبوية من كل مجمع عليه (وقد) لا يكفر ولكنه (يفسق) أي يحكم عليه بأنه فاسق، وهذا يحق بمن أخطأ في المسائل التي اختلف فيها المعتزلة وغيرهم (كما) هو الحال (في مسألة الرؤية) لله تعالى (و) مسألة (خلق القرآن ونظائرها) من كل ما جرى فيه هذا الخلف وكان أمرا عقديا (وقد) لا يفسق المخطئ فيها ولا يكفر، وإنما (يقتصر) في حقه (على مجرد التأثيم) له، وذلك (كما) في الخطأ إذا جرى (في) الفروع (الفقهيات) فالمخطئ فيها آثم غير معذور، وإنما كان كذلك لأن الحق في الفروع هذه واحد وأن أدلتها قطعية منتصبة ترشد إلى أحكامها.

هذا هو مذهب بشر هذا في هذه المسألة (و)قد (تابعه على) مذهبه (هذا من القائلين بالقياس) إبراهيم بن إسماعيل (بن علية وأبو بكر الأصم) عبد الرحمن بن كيسان (و) قد (وافقه) على ذلك أيضا (جميع نفاة القياس) من الظاهرية وغيرهم (ومنهم) أي نفاة القياس هؤلاء (الإمامية) الشيعة (وقالوا) في بيان ما تمسكوا به من حجة على رأيهم هذا: إنه (لا مجال) ولا

مجرى (للظن في) جميع (الأحكام) الشرعية (لكن) ما تبنى عليه قطعي على الدوام وذلك بأن (العقل قاض) وحاكم (بـ)ـثبوت (النفي الأصلي في جميع الأحكام) وجريانه فيها (إلا ما استثناه) منها وأخرجه من عمومه (دليل سمعي قاطع) بما دل عليه من حكم، فإنه يثبت بذلك الدليل ويتقرر به على قطع (فما أثبته) دليل (قاطع سمعي) من حكم (فهو) حكم (ثابت بدليل قاطع) فيؤخذ على أنه كذلك (و) أما (ما) أي الحكم الذي (لم يثبته) دليل قاطع (فهو) حكم (باق على النفي الأصلي قطعا) فيكون الحكم على الدوام مبنيا على القطع (و) بذلك (لا مجال للظن فيه) على الإطلاق هذا ما يسوقه هؤلاء القوم متمسكا لهم في هذا الشأن.

(و)الظاهرية (إنما استقام هذا لهم لإنكارهم القياس)، واستقام لغيرهم كبعض المعتزلة لإنكارهم القياس (وخبر الواحد و)بناء على ما يظهر من حال قولهم هذا (ربما أنكروا أيضا القول بالعموم) عموم الألفاظ (والظاهر) ظاهر اللفظ الذي يرجح فيه معنى يقابله معنى مرجوح، كظاهر افعل وظاهر لا تفعل ونحوهما (و)المعنى (المحتمل) الذي ثبت للكلام المركب كالصفة والموصوف، والكلام المضاف، وإنما يصيرون إلى هذا الإنكار (حتى يستقيم لهم هذا المذهب) القطعي ويصح وجوده. إذ لو قبلوا هذا الذي ذكر لأقاموا مذهبهم على الظنيات أيضا وهو ما يدل قولهم على خلافه، وقد يتخلصون من هذا بادعاء القطع في كل ما ذكر من العموم والظاهر ومعنى الكلام المركب ونحو ذلك.

(و)على كل (ما ذكروه) من قولهم هذا (هو اللازم على قول من قال: المصيب) من المجتهدين المختلفين (واحد) فقط، (و)القائلون بهذا القول (يلزمهم) بناء (عليه منع) الشخص (المقلد من استفتاء) المجتهدين (المخالفين) بعضهما لبعض (وقد ركب بعض معتزلة بغداد رأسه) واتبع

ما دعته إليه نفسه وهي مبطلة ذاهبة به إلى الضلالة وشاردة به نحو العماية، وصرح (في) سبيل تحقيق (الوفاء بهذا المذهب) الذي هو عليه هنا -وهو أن العامي لا يستفتي المجتهد خوفا من الوقوع في خلاف الحق- (وقال) في إظهار ذلك والحكم به: (يجب على العامي) وهو من لا قدرة له على الاجتهاد ويلزمه (النظر) في الأدلة (وطلب الدليل) لما يحتاج إليه من حكم.

(وقال بعضهم) لا يجب على العامي النظر ولا طلب الدليل على ما أفتي له به من حكم بل عليه أن (يقلد العالم) ويأخذ بقوله على وجه الإطلاق سواء (أصاب) ذلك العالم (المقلد) الحق في فتواه (أم أخطأ)ه فيها.

هذه هي صورة هذا المذهب ومتضمنه.

وهذا مذهب فاسد (ويدل على فساد هذا المذهب) المدعي فيه أهله أن الأحكام الفقهية قطعية وبذلك المخطئ فيها آثم ويفيد بطلانه (دليلان) قويان في إفادة فساده وبطلانه، وهذا الدليلان:

(الأول) منهما هو (ما سنذكره في) مجرى الاستدلال والاحتجاج على (تصويب المجتهدين) وإثبات أن كل مجتهد مصيب (و)ما (نبين)ـه في تضاعيف هذا الكلام من (أن هذه المسائل) الفرعية الفقهية (ليس فيها دليل قاطع) يفيد العلم، وإنما فيها أدلة ظنية فقط (ولا فيها) كذلك (حكم معين) تجب إصابته ويلزم إدراكه.

هذا هو حال هذه المسائل من حيث ما ورد فيها من أدلة، ومن حيث حال الحق فيها.

(و)من المعلوم أن (الأدلة الظنية لا تدل) على مدلول معين وحكم واحد (لذاتها) وبنفسها بحيث توجب ذلك الحكم والمدلول على وجه لا سبيل إلى الانفكاك عنه، وإنما يؤخذ منها ما يؤخذ من حكم بحسب ما ترجح للناظر

المجتهد في استنباط الحكم منها وقد يتعدد ما يؤخذ من دليل واحد منها من حكم (و) إنما كانت هذه الأدلة بهذا الحال لأنها (تختلف) من حيث ما تفيده من حكم (بالإضافة) والنسبة للنظار فيها، فرب دليل منها يستنبط منه مجتهد حكما، وغيره يستنبط منه حكما آخر غيره وما ذلك إلا لأنه دليل يتعارض فيه احتمالان أو أكثر من حيث ما يدل عليه، وبذلك يصار إلى الترجيح بين هذا الذي تعارض فيه من احتمالين أو احتمالات فالحكم لم يوضع له فيه دليل قاطع يرفع به احتمال غير ما دل عليه على وجه الجزم والقطع، بل أقصى ما يتأتى دركه به إنما هو غلبة الظن، فالقطع بالإصابة للحق فيها أمر لا سبيل إليه، وإذا كانت الإصابة بهذا الحال كيف يكلف بدركها (فتكليف) الخلق (الإصابة لما) من الأحكام (لم ينصب عليه دليل قاطع) ولم يوضع عليه هو (تكليف ما لا يطاق) ولا يقدر عليه، فتقرر بهذا أن الشارع لم يوجب على المجتهد إصابة حكم معين في هذا الضرب من المسائل لأن الحكم الواجب إصابته فيه هو ما أدى إليه اجتهاد المجتهد، (وإذا بطل) هذا (الإيجاب) وثبت أنه لا يجري في حق المجتهد (بطل) وقوع (التأثيم) عليه وهذا بين (فـ)ـإن (انتفاء الدليل القاطع) على ثبوت حكم ما (ينتج نفي التكليف) به نفسه (ونفي التكليف) به نفسه (ينتج نفي الإثم) عمن لم يدركه، فبين نفي التكليف و نفي الإثم تلازم (ولذلك يستدل تارة بنفي الإثم) وعدمه (على نفي التكليف) وسقوطه، فيقال نفي التكليف في هذا المقام بانتفاء الإثم فيه.

وهذا يستدل به في مواقع التلازم بين النفيين، فقد يستدل به على نفي الإثم عن تارك ما ليس فرضا مثلا (كما يستدل) به (في مسألة التصويب) تصويب جميع المجتهدين، بحيث يقال نفي الإثم عمن لم يصب حكم الله تعالى وإن قلنا: إنه معين لأنه غير مكلف بإصابته (و)تارة (يستدل) بانتفاء التكليف على انتفاء الإثم (في هذه المسألة) نفسها، فيقال في ذلك: يستدل (بانتفاء التكليف)

بإصابة حكم معين (على انتفاء الإثم) عمن لم يصبه، بل أخطأه، وهذا كله مما يستدل ببعضه على بعض (فإن النتيجة تدل) من حيث وجودها (على) الشيء (المنتج) لها (كما يدل المنتج على النتيجة) التي يدل عليها. فيكون كل من الطرفين -أي النفيين- دليلا على الآخر من حيث وجوده وتحقق ثبوته. هذا هو الدليل الأول الدال على فساد هذا المذهب.

(الدليل الثاني) الدال على ذلك أيضا هو (إجماع الصحابة) واتفاقهم (رَحِمَهُمُ اللَّهُ على ترك النكير على المختلفين في) المسائل الفقهية، ومنها مسألة ميراث (الجد والإخوة) إذا اجتمعوا في فريضة واحدة (ومسألة العول) وهو الزيادة في الأسهم والنقص في الأنصبة (ومسألة الحرام) يعني مسألة قول الرجل لزوجه أنت حرام علي (و) هكذا (سائر ما اختلفوا) أي الصحابة (فيه من) مسائل (الفرائض وغيرها) كمسألة التفضيل في العطاء، ومسألة الجمع بين الأختين بملك اليمين، ومسألة البسملة في الفاتحة وغيرها من المسائل الفقهية التي جرى الخلف فيها بين الصحابة، فلم ينكر بعضهم على بعض ما ذهب إليه في ذلك وقال به.

وقد مضوا في البحث عن أحكام النوازل والحوادث على سنن الاجتماع على ذلك (فكانوا يتشاورون) ويتناقشون في طلب أحكامها (و)قد ثبت أنهم بعد ذلك قد (يتفرقون مختلفين) في أحكام مسائل كثيرة، وقد ذكر بعض منها (و) في هذا الشأن (لا يعترض بعضهم على بعض) فيما ذهب إليه من ذلك، (ولا) يحجر بعضهم على بعض في الإفتاء فـ(يمنعه من فتوى) يعني إفتاء (العامة ولا يمنع العامة من تقليده) واتباعه في رأيه في ذلك (ولا يمنعه من) استنباط (الحكم) وبنائه (باجتهاده) ونظره الفقهي (وهذا) كله ما روي عنهم فيه (متواتر تواترا) لا ريب في ثبوته و(لا شك فيه) لقوة ما ثبت به من أخبار ودل عليه من أدلة مفيدة للعلم بذلك.

(و) لم يكونوا على هذا السبيل من ترك النكير وقبول تعدد الأقوال والآراء في غير المسائل الفقهية المبنية على الأدلة، بل كانوا على نقيض ذلك فيه، فما كانت أدلته قطعية لا يجرون فيها على هذا السنن بل كانوا يشددون النكير على المخالف فيه فـ(ـقد بالغوا في تخطئة) أي في الحكم بخطأ (الخوارج) الذين حاربوا عليا - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - (و) في تخطئة (مانعي) إعطاء (الزكاة و) في تخطئة (من نصب إماما من غير قريش أو رأى نصب إمامين) اثنين لتولي أمور المسلمين، وغير ذلك من هذه المسائل العامة الكبرى، ولا يقصرون ذلك النكير على من خالف في هذه المسائل (بل لو أنكر منكر وجوب الصلاة) وكونها فرضا على كل مسلم (و) كذلك وجوب (الصوم) لبالغوا في التأثيم له وفي (التشديد للنكير عليه (و) كذلك لو أنكر ما هو معلوم من الدين بالضرورة تحريمه، فإنه لو أنكر (تحريم السرقة و) - بمعنى أو- أي أو أنكر تحريم (الزنا لبالغوا في التأثيم) له (والتشديد) للنكير عليه، وإنما كانوا يذهبون في إنكار هذه الأحكام إلى التأثيم وتشديد النكير (لأن فيها) يعني لأنه قد وردت في ثبوتها وتقررها شرعا (أدلة قاطعة) تفيد العلم، وما كان على هذا الحال من الأحكام -وهو ثبوته بأدلة قاطعة- فإنه يجري فيه القضاء بالتأثيم لمن خالف فيها وتشديد النكير عليه (فلو كان سائر المجتهدات) يعني الأحكام أو المسائل المجتهد فيها (كذلك) وهو أن تكون مبنية على الأدلة القطعية لخطأ الصحابة من خالف فيها و(لأثمو)ـه (وأنكروا) عليه رأيه ذاك فيها، وهو ما ثبت على قطع عدم وروده.

(فإن قيل) لا دليل قاطع عندنا على أنهم قد تركوا النكير على من خالف في هذه الأحكام الظنية وأعرضوا عن التأثيم له فـ(ـلعلهم أثموا) هذا المخالف وشددوا النكير عليه (و)لكن ذلك قد يكون مما اندثرت روايته فـ(ـلم ينقل إلينا) بل قد نسي ذكره فاندرس (أو) لعلهم (أضمروا التأثيم) لهذا المخالف

فلم يبوحوا به (ولم يظهرو)ه (خوف) وقوع (الفتنة) بين المسلمين (و) وقوع (الهرج) وهو القتال بينهم.

(قلنا) هذا لا يصح فإن (العادة تحيل) وتمنع (اندراس) خبر وقوع هذا (التأثيم و)هذا (الإنكار) لو وقع، وحصل (مع) حصول (كثرة الاختلاف) بينهم في أحكام المسائل الفقهية المبنية على الاجتهاد (و) كثرة (الوقائع) التي وقعت في ذلك الزمان فصاروا إلى الاجتهاد فيها، ثم حصل الخلف بينهم في أحكامها (بل لو وقع) هذا الإنكار والتأثيم منهم (لتوفرت الدواعي) النفسية والمعرفية (على النقل) له لأنه من الأمور المعرفية الدينية التي يهتم بها، فلو وقع ذلك لنقله الرواة للأخبار والآثار عن السلف (كما نقلوا الإنكار) الذي جرى (على مانعي) إعطاء (الزكاة) وجاحدي وجوبها عليهم (و)على (من استباح الدار) دار الإسلام بالغزو والسبي كما فعل بنو أمية في قتالهم لجند المسلمين في وقعة الحرة، وما فعله الحجاج في تخريبه للكعبة، ونحو ذلك، (و)مثل ذلك الإنكار (على الخوارج في) قتالهم للمسلمين وفي (تكفير)هم لـ(ـعلي وعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، و)كذلك الإنكار (على قاتلي عثمان) من أهل الفتنة والشر.

فهذا كله قد نقل وبقي، ولم يجر عليه اندراس ولا طواه عامل النسيان، ولو كان ما ذكر من احتمال وقوع الإنكار على المخالف في أحكام المسائل الفقهية أمرا واقعا لما اندرس بل قد ينقل وينشر في الناس، فلا يجوز أن يتوهم اندراس مثل هذا (ولو جاز أن يتوهم اندراس) خبر (مثل هذا) الفعل وهو الإنكار وانمحاؤه (لجاز أن يدعى أن بعضهم) أي الصحابة (نقض حكم بعض) آخر منهم (وأنهم اقتتلوا في) سبيل إيجاب آرائهم وفرضها في (المجتهدات) أي المسائل التي اجتهدوا فيها ثم اختلفوا في أحكامها (و) أنهم (منعوا العوام من التقليد للمخالفين) لهم أو التقليد (للعلماء) الآخرين غيرهم على وجه

الإطلاق (أو) أنهم (أوجبوا على العوام النظر) في الأدلة وطلبها لمعرفة الأحكام منها، (أو) أوجبوا (اتباع إمام معين معصوم) من الخطأ والمعصية، كما يدعي ذلك الشيعة. وكل هذا ادعاؤه باطل؛ إذ لم ينقل ولم يرو بأي سبيل من السبيل، وإنما كان كذلك لأنه لم يقع، ولم يحصل وجوده. وهذا أمر ثابت على قطع وجزم.

ولتحصيل مزيد بيان لما عليه الصحابة في هذا الشأن نورد فصلا نبين فيه هذا الأمر فنقول:

فصل في منهج الصحابة في معاملة المخالف في المسائل الفقهية

تقدم ذكر أن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ما كانوا ينكر بعضهم على بعض إذا اختلفوا في المسائل الاجتهادية، قلنا ذلك وصرحنا به (ثم نقول) في سبيل زيادة بيان وتقرير لذلك (تواتر إلينا تعظيم بعضهم بعضا) ورفع بعضهم قدر بعض بالأقوال والأفعال (مع كثرة الاختلافات) الفقهية التي تجري بينهم، ومن أمثلة ذلك:

أولا: ما جرى من الخلف بين أبي بكر وعمر، ومن جزئيات ذلك: ابن حزم- الاختلاف بين الصحابة

أ- اختلافهما في صورة العطاء الذي يصرف للصحابة هل يجري فيه التفاضل أو لا؟ فقد ذهب عمر في ذلك إلى ترجيح التفاضل.

ب- اختلافهما في حكم الأراضي التي تفتح عنوة هل تقسم بين المجاهدين الفاتحين أو تجعل موقوفة لمصالح المسلمين، فأبو بكر ذهب إلى السبيل الأول، وذهب عمر إلى السبيل الثاني.

ثانيا: ما جرى من الخلف بين بن عباس وغيره من الصحابة ومنه: خمسة خلافات لعلها ذكرها الشوكاني في مخالفة الإجماع.

أ- نفي العول[1].

ب- الصّرْف إجمال الإصابة في أقوال الصحابة (ص: ٨٢)

ثالثا: ما خالف فيه علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ غيره من الصحابة ومنه:

أ- جواز زواج الرجل ربيبته التي ليست في حجزه.

---

(١) ينظر السنن الكبرى للبيهقي، كتاب الفرائض، باب العول.

رابعا: ما خالفت فيه عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا الصحابة، ومنه[1]:

أ- أن المرأة لا تقطع الصلاة.

ب- عدم القيام للجنازة.

وغير ذلك مما جرى فيه الخلف بين الصحابة ثم إن ذلك لم يمنعهم من تعظيم بعضهم وثناء بعضهم على بعض واحترام بعضهم الآراء الاجتهادية التي تصدر عن بعضهم الآخر، وقد بالغوا في هذا الاحترام (إذ كان توقيرهم) واحترامهم (وتسليمهم للـ)فقيه (المجتهد العمل بـ)ما أداه إليه (اجتهاده) من حكم (وتقريره) وإثباته (عليه أعظم) وأجل (من) صفات (التوقير) والاحترام (والمجاملة) التي يطلب بها طلب الود فقط (والتسليم) للمجتهد العمل برأيه ونحو تلك الصفات التي عليها العلماء (في زماننا) هذا (و)التي تصدر اليوم (من علمائنا) وتدل على احترام المجتهد وتوقيره واعتبار رأيه صحيحا في حقه وحق مقلده.

وهذا الذي نقل عن الصحابة من هذه الصفات دليل قاطع على أن الصحابة لا يجري بينهم الإنكار في المسائل الفقهية الاجتهادية، وعدم جريان ذلك بينهم دليل على أنهم لا يرون في ذلك معصية ولا إثما (ولو اعتقد بعضهم في البعض) الآخر منهم جريان (التعصية) أي جريان المعصية عليه و(التأثيم بـ)سبب ما صدر عنه من (الاختلاف) في المسائل الفقهية (لتهاجروا) بحيث لا يكلم بعضهم بعضا (ولتقاطعوا) بحيث لا يزور بعضهم بعضا (وارتفعت المجاملة) بينهم (وامتنع) صدور (التوقير والتعظيم) يعني توقير بعضهم لبعض وتعظيم بعضهم لبعض.

---

(١) الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، للزركشي (ص: ١٥٣، ١٥٧).

وهذا الترك منهم للإنكار فيما ذكر دليل على أنه أمر لا إنكار فيه، لأن الحق فيه غير متعين، وأن الاجتهاد هو الذي يتعين به الحق في ذلك فمن أداه اجتهاده إلى حكم ما في ذلك فهو حكم الله تعالى في حقه، وحق مقلده.

هذا هو موجب هذا الترك.

(فأما) القول بأن (امتناعهم) أي الصحابة (من التأثيم) للمخالف إنما كان منهم (لـ)ـدرء وقوع (الفتنة) بينهم (فـ)ـإنه أمر (محال) إذ لو اعتقدوا ثبوت التأثيم للمخالف في ذلك ما سكتوا عنه، بل يبادرون إلى رفع العقيرة بتشديد الإنكار عليه (فإنهم حيث اعتقدوا) ثبوت (ذلك) يصرحون به بشدة و(لم تأخذهم في الله لومة لائم) ولا عتاب معاتب (ولا منعهم ثوران الفتنة) وانبعاثها (و)لا (هيجان القتال) بينهم، بل ينكرون ذلك، مع توقع هذا كله، وقد صاروا على ذلك (حتى) وقع و(جرى) بسببه القتال والهرج بينهم، وذلك كما (في قتال مانعي) إعطاء (الزكاة و)كذلك (في) الفتنة التي جرت في (واقعة علي) مع معاوية في صفين، وعلي وعائشة في واقعة الجمل، (و)الفتنة التي وقعت في مقتل (عثمان) في بيته (و)واقعة علي و(الخوارج) في النهروان، وغير ذلك من ضروب هذه الفتنة والتقاتل، فقد جرى في هذا كله (ما جرى) من القتال والفتنة ما هو معلوم. وما ذلك إلا لظن كل فريق من الفريقين المتقاتلين أن الآخر آثم عاص فيما هو عليه، وبذلك لم ير عوضا من الإنكار عليه وتأثيمه وإن كان ذلك قد يؤدي إلى الهرج والفتنة، فإنه لا يمنع من هذا الإنكار والتأثيم ولا يصد عنه.

(فـ)ـإذا عرفت هذا متقررا عندك أدركت أن (هذا) الذي ادعي أنه موجب هذا الترك وهو الخوف من الفتنة باطل، بل هو (توهم محال) ممتنع صدقه في الخارج؛ لأن الصحابة قد عهد فيهم ما طبعوا عليه من الشدة في إنكار المنكرات والصدع بالحق في كل الملمات رضي الله عنهم.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتم -وهو أن الصحابة لا ينكر بعضهم على البعض الآخر منهم المخالف له في أحكام هذه المسائل- قول غير صحيح، وغير مسلم (فـ)ـإنه (قد نقل الإنكار) أي إنكار بعضهم على بعض ما هو عليه من حكم في هذا الضرب من المسائل (والتشديد) عليه في ذلك (والتأثيم) له بما هو عليه من ذلك، وهذا أمر جار بينهم (حتى قال ابن عباس) - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- في إنكاره على زيد بن ثابت (ألا يتقي الله زيد بن ثابت) حيث إنه (يجعل ابن الابن ابنا) إذا فقد الابن في الفريضة (ولا يجعل أب الأب أبا) إذا فقد الأب واجتمع مع الإخوة وإنما يختار له ما هو الأفضل له من ثلث الباقي والمقاسمة وسدس المال.

وقد روى الخبر ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله بلفظ: "ليتق الله زيد أيجعل ولد الولد بمنزلة الولد، ولا يجعل أبا الأب بمنزلة الأب؟ إن شاء عند الحجر الأسود"[1].

(وقال أيضا) في إنكار العول وما ترتب عن القول به من تعدد الأسهم الزائدة على الفريضة من متاع: (من شاء باهلته) -والمباهلة هي: أن يجتمع القوم إذا اختلفوا في شيء فيقولوا لعنة الله على الظالم منا- فـ(إن الله تعالى لم يجعل في المال النصف والثلثين) على وجه الجمع.

وهذا الأثر عن ابن عباس أخرجه البيهقي في السنن الكبرى بلفظ: عن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال: "دخلت أنا وزفر بن أوس بن الحدثان على ابن عباس بعدما ذهب بصره، فتذاكرنا فرائض الميراث فقال: ترون الذي أحصى رمل عالج عددا لم يحص في مال نصفا ونصفا وثلثا؟ إذا ذهب نصف ونصف فأين موضع الثلث؟ فقال له زفر: يا أبا عباس من أول من أعال الفرائض؟ قال: عمر بن الخطاب - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-. قال: ولم؟ قال: لما تدافعت عليه وركب بعضها

(١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر ٢/ ٩٦٨.

بعضا قال: والله ما أدرى كيف أصنع بكم، والله ما أدرى أيكم قدم الله ولا أيكم أخر. قال: وما أجد في هذا المال شيئا أحسن من أن أقسمه عليكم بالحصص. ثم قال ابن عباس: وايم الله لو قدم من قدم الله وأخر من أخر الله ما عالت فريضة. فقال له زفر: وأيهم قدم وأيهم أخر؟ فقال: كل فريضة لا تزول إلا إلى فريضة فتلك التي قدم الله، وتلك فريضة الزوج له النصف، فإن زال فإلى الربع لا ينقص منه، والمرأة لها الربع، فإن زالت عنه صارت إلى الثمن لا تنقص منه، والأخوات لهن الثلثان، والواحدة لها النصف، فإن دخل عليهن البنات كان لهن ما بقي، فهؤلاء الذين أخر الله، فلو أعطى من قدم الله فريضته كاملة، ثم قسم ما يبقى بين من أخر الله بالحصص ما عالت فريضة. فقال له زفر: فما منعك أن تشير بهذا الرأي على عمر؟ فقال: هبته والله"[1].

(و) في هذا المساق (قالت عائشة- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا-) أيضا في الإنكار على زيد بن أرقم في إتيانه بيع العينة (أخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط) وأفسد (جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب) وهذا الخبر أخرجه عبد الرزاق في المصنف عن أبي إسحاق، عن امرأته، أنها دخلت على عائشة في نسوة فسألتها امرأة فقالت: يا أم المؤمنين، كانت لي جارية، فبعتها من زيد بن أرقم بثمان مائة إلى أجل، ثم اشتريتها منه بست مائة، فنقدته الستمائة، وكتبت عليه ثمان مائة، فقالت عائشة: " بئس والله ما اشتريت، وبئس والله ما اشتري، أخبري زيد بن أرقم: أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب "، فقالت المرأة لعائشة: أرأيت إن أخذت رأس مالي ورددت عليه الفضل؟ قالت: " ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ﴾ الآية، أو قالت: ﴿وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ﴾ الآية "[2].

---

(١) السنن الكبرى للبيهقي ١٢/ ٥٦٩.

(٢) مصنف عبد الرزاق ح. ١٤٨١٢.

وفي هذا الخبر والذي قبله ونحوهما ما يدل على أن الصحابة ينكر بعضهم على بعض ما يذهبون إليه من رأي فقهي إذا جرى الخلف بينهم فيه، وربما تشددوا في ذلك صارمين الحكم فيه، فكيف يقال بعد ثبوت هذا: إن الصحابة ما كان ينكر بعضهم على بعض في المسائل الفقهية الخلافية؟

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال: إن هذا الذي ذكر من هذا الإنكار ونقل معارض بما هو أقوى منه، وذلك بأن (ما تواتر إلينا من تعظيم بعضهم بعضا) وإن جرى الخلف الفقهي بينهم (وتسليمهم لكل مجتهد أن يحكم ويفتي) بما أداه إليه اجتهاده من رأي فقهي (و) تسليمهم (لكل عامي أن يقلد من شاء) من أهل الفتوى والعلم قد (جاوز) وتخطى (حدا لا) يرتاب في ثبوته وحصوله و(لا يشك فيه)، وإذا كان كذلك (فـ)ـإنه (لا) يمكن أن (يعارضه) ما ذكر من (أخبار آحاد) هذه ونحوها مما قد (لا يوثق بها) دالة على أن الإنكار جار بين الصحابة في المسائل الفقهية القائمة أحكامها على الأدلة الظنية.

هذا هو الجواب عن هذا السؤال الاعتراضي (ثم) بعد بيان هذا نورد تفصيلا آخر في هذا المقام، فـ(ـنقول) فيه: (من ظن بمخالفه) في حكم ما (أنه) فيما ذهب إليه من حكم في ذلك قد (خالف دليلا قاطعا) مفيدا للعلم (فعليه) تخطئته (التأثيم) له أي الحكم عليه بأنه آثم (و) عليه كذلك (الإنكار) عليه، فإن هذا أمر ينبغي له المصير إليه لقيامه على موجبه وهو مخالفة الدليل القاطع.

(و) هذا غير غالب ولا هو الأصل في المسائل الفقهية الخلافية (وإنما نقل الينا) هذا الإنكار (في مسائل معدودة ظن) أهل الاجتهادات فيها و(أصحابها) الذين ساقوا الإنكار على من خالفهم في أحكامها (أن أدلتها) التي أخذوا بها في ذلك (قاطعة) تفيد العلم (فـ)ـلم يروا جريان الاجتهاد الفقهي في هذا المسائل

لقيام الأدلة القطعية فيها مبينة لأحكامها، وبناء على ذلك (ظن ابن عباس أن) مدلول العدد الذي يقوم عليه (الحساب مقطوع به)، فكل عدد له نصفان فقط، وثلاث أثلاث فقط، (فلا يكون في) العدد الذي يحدد (المال) ويبين قدره (نصف وثلثان) فإن ذلك أمر مستحيل، والله تعالى علام الغيوب العالم بالكليات والجزئيات، لا يمكن أن يفرض في المال ما لا يعقل انقسامه إليه.

(و)في هذا المساق كذلك (ظنت عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن حسم) وقطع (الذرائع) وحسم الأسباب المؤدية إلى الربا حكم (مقطوع به) مجزوم بوجوب المصير إليه (فمنعت) لذلك هذا الذي أتى زيد به في (مسألة العينة) من الجواز (وقد أخطآ) أي ابن عباس وعائشة (في هذا الظن) الذي هما عليه، وهذا الذي اعتقداه من ذلك، فأخطأت في اعتقادها هذا الحسم كما أخطأ ابن عباس فيما ذهب إليه من منع ذلك في المال على وجه الإطلاق ومنع أي مخرج له، وهكذا غيرهما ممن أنكروا على من خالفهم في المسائل الفقهية الظنية (فـ)ـهاتان المسألتان اللتان وقع في شأن حكمهما هذا الإنكار من عائشة وابن عباس هما مسألتان ظنيتان؛ إذ هما من (هذه المسائل) التي هي (أيضا) مسائل (ظنية) لا قطع فيها، وبذلك فهي من الضرب الذي لا ينكر الصحابة بعضهم على بعض فيه، (و) عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وإن كانت عالمة فقيهة فإنه (لا يجب عصمتها عن مثل هذا الغلط) وحفظها من الوقوع فيه، ومثلها في ذلك ابن عباس أيضا، فإنه ليس معصوما من مثل هذا الغلط (أما عصمة جملة) وجميع (الصحابة) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ (عن) الوقوع في (العصيان) الذي قد يكون (بتعظيم المخالفين و)بـ(ترك تأثيمهم) أي الحكم عليهم بالوقوع في الإثم (لو أثموا فـ)ـهو أمر (واجب) مقطوع به فإن الصحابة معصومون عن الوقوع في المعصية بتعظيم مخالفيهم وترك تأثيمهم، وحالهم يستوجب تأثيمهم وترك تعظيمهم، وهذه العصمة واجبة لهم، لأن الأمة لا تجتمع على خطأ.

هـذا منتهـى القـول في هذه المسـألة الثالثة الموضوعة في مذهـب بشـر هذا ومـن وافقـه، وهـذا منتهـى ما به الرد عليهـم. وبهذا يحصل انتهـاء الكلام على الحكـم الأول وهـو مـا أثمرتـه الأنظار في شـأن تأثيـم المخطئ في الاجتهـاد، وعدم ذلك.

وبعـد مـا أنهـي الكلام عـن حكـم التأثيـم هـذا يصـار إلـى حكـم التصويـب والتخطئة للمجتهد، وفي ذلك يقال:

(الحكم الثاني للاجتهاد: التصويب والتخطئة)

يعني هذا هو (الحكم الثاني للاجتهاد) وهذا الحكم هو (التصويب) للمجتهد والتصويب المراد به هنا هو الحكم بكون قوله الفقهي كيفما كان صوابا وحقا في حقه وحق مقلده (والتخطئة) له إن لم يصب الحق المتعين الذي هو الحق في محل اجتهاده. والمطلب المتعلق بذلك هنا هو بيان ما أثمرته الأنظار الأصولية في ذلك.

(و)الذي تقرر في ذلك هو أن مسألة التصويب والتخطئة هذه (قد اختلف الناس) فيما يقرر (فيها) من حكم هل هو التصويب أو التخطئة (وقد اختلفت الرواية) في ذلك (عن الشافعي وأبي حنيفة رحمة الله عليهما) والذي نقل عن الشافعي راجحا هو التخطئة مع رفع الإثم وصحة الاجتهاد، ونقل مثله عن مالك.

قال الزركشي: " فعند الشافعي أن المصيب منهم واحد وإن لم يتعين، وأن جميعهم مخطئ إلا ذلك الواحد، وبه قال مالك وغيره".

وقال أيضا: " وقال في القواطع: ظاهر مذهب الشافعي أن المصيب من المجتهدين واحد، والباقون مخطئون، غير أنه خطأ يعذر فيه المخطئ ولا يؤثم. وقد قال بعض أصحابنا إن هذا قول الشافعي ومذهبه ولا يعرف له قول سواه، وبه قال بعض الحنفية".

نعم نقل عن الشافعي أيضا خلاف ذلك، وتمسك من نقلوا عنه ذلك بقوله في حق المجتهد: " أدى ما كلف" فقالوا المؤدي ما كلف مصيب. والصحيح من مذهب الشافعي ما تقدم ذكره.

(وعلى) وجه (الجملة) الذي تقرر في هذه المسألة مذهبان:

أحدهما: هو أن كل مجتهد مصيب فـ(ـقد ذهب قوم) وهم الأكثرون

ومنهم المعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم والمالكية وإليه ذهب ابن سريج وأبو حامد وهو ظاهر مذهب مالك وأبي حنيفة (إلى أن كل مجتهد في) الأحكام (الظنيات مصيب) في اجتهاده وفي الحكم الذي أداه إليه اجتهاده. هذا هو المذهب الأول.

(و)المذهب الثاني هو حصر الصواب في قول واحد من المجتهدين فقط فـ(ـقد قال قوم) منهم الشافعي ومالك والليث وبعض الشافعية: (المصيب واحد) فقط.

هذان المذهبان هما المتقرران في مسألة التصويب والتخطئة هذه.

(و)قد (اختلف الفريقان) -المصوبة لكل مجتهد، والمصوبة لواحد منهما أو منهم فقط- كلاهما (جميعا في أنه) الضمير للشأن (هل في الواقعة) والنازلة (التي لا نص) وارد (فيها) يبين حكمها (حكم معين لله تعالى) واحد (هو مطلوب المجتهد) باجتهاده ونظره الفقهي فيجب عليه إدراكه بالدليل الدال عليه؟

هذا ما صار إليه الفريقان وهو الخلف في ذلك وهذا هو بيان ثمرة نظرهما في ذلك على وجه الجملة.

أما بيان ذلك على وجه التفصيل (فـ)ـإنه يتحقق بأن نقول: (الذي ذهب إليه محققو المصوبة) وهم القائلون بأن كل مجتهد مصيب هو (أنه) الضمير للشأن (ليس في الواقعة التي لا نص) شرعي وارد (فيها) يبين حكمها ويقضي به (حكم معين) واحد محدد (يطلب) إدراكه ومعرفته (بالظن) الذي قد يستفاد من الأدلة الظنية المتعلقة به (بل الحكم) الذي يقرر في تلك الواقعة ويقضى به فيها هو ما ظنه المجتهد هو الحكم الجاري فيها فهذا الحكم (يتبع) هذا (الظن) فما تقرر به فهو ذلك الحكم الذي يقضى به فيها. (وحكم الله تعالى)

الذي يجب (على كل مجتهد) اتباعه في النازلة التي تنزل به ويحتاج إلى بناء الحكم فيها هو (ما غلب على ظنه) أنه ذلك الحكم (و) هذا القول الذي قال به هؤلاء المصوبة وذهبوا إليه هو القول (المختار) عندنا (وإليه) أي هذا القول (ذهب القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ) كما ذهب إليه أبو الهذيل والجبائي وابنه، وروي عن الإمام الأشعري وهو مذهب ابن مجاهد وابن فورك وأبي إسحاق الإسفراييني. هذا هو مذهب من وصفهم المصنف رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ بمحققي المصوبة. ووصفهم الرازي بالخلص من المصوبة.

(وذهب قوم) آخرون (من المصوبة) أيضا (إلى أن فيه) أي فيما ذكر من هذا الضرب من الواقعة (حكما معينا) مقررا فيه من الله تعالى بحيث لو حكم الله فيه بحكم لما حكم إلا به، وهذا الحكم هو الذي (يتوجه إليه الطلب) بالاجتهاد، وكون هذا الحكم معينا أمر واجب (إذ لا بد للطلب) في مجرى العادة (من مطلوب) فمن المحال التكليف بطلب شيء لا وجود له (لكن) هذا الحكم وإن كان معينا على هذا الوجه (لم يكلف المجتهد) الطالب لإدراكه (إصابته) وموافقته باجتهاده وتحصيله على وجه الوجوب، (فلذلك) وهو أنه غير مكلف بإصابته (كان مصيبا) أي موصوفا بالإصابة، (و) بناء على هذا فإنه و(إن) كان (أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته) كان مصيبا متصفا بالإصابة (بمعنى أنه أدى ما كلف)ـه، ومن أدى ما كلفه فهو مصيب لأنه أتى بما كلفه (فأصاب) بذلك تحصيل (ما عليه) تحصيله والإتيان به، فيعد ممتثلا لذلك الأمر المتعلق بذلك.

هذا قول المصوبة وهم من ذهبوا إلى أن كل مجتهد مصيب في هذا الشأن على التفصيل السابق.

(وأما القائلون بأن المصيب) في هذا الضرب من الوقائع (واحد) فقط وأن

ما سواه مخطئ (فـ)ـإنهم (قد اتفقوا على أن فيه حكما معينا لله تعالى) معلوما عنده سبحانه مشروعا فيه بكلامه الأزلي -ومعينا هنا بصيغة اسم المفعول- لأن التعيين له من فعله تعالى.

خلاصة القول أن هؤلاء قالوا: الحكم لله تعالى في ذلك واحد معين (لكن) هؤلاء الذين قالوا بهذا القول (اختلفوا في أنه هل عليه) أي على هذا الحكم المعين (دليل) يدل عليه سواء كان أمارة أو دلالة (أم لا) دليل عليه؟

(فقال قوم) منهم: (لا دليل عليه) يعرف به ويستدل به عليه (وإنما هو مثل) شيء (دفين يعثر الطالب) له (عليه بالاتفاق فلمن عثر عليه) حالة الاجتهاد وأدركه (أجران) أجر اجتهاده، وأجر إصابته لهذا الحكم (ولمن غاب عنه) فلم يعثر عليه، وإنما عثر على غيره (أجر واحد) أعطيه (لأجل سعيه) وهو اجتهاده (وطلبه) لهذا الحكم المعين.

قال الرازي: " وهذا القول هو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين ونقل عن الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال في كل واقعة ظاهر وإحاطة ونحن ما كلفنا بالإحاطة وهؤلاء زعموا أن ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب بالاتفاق فلمن عثر عليه أجران ولمن اجتهد ثم غاب عنه أجر واحد وذلك الأجر على ما تحمل من الكد في الطلب لا على نفس الخيبة".

هذا ما ذكره الرازي لكن الزركشي ذكر أن هذا قول جمع من المتكلمين فقط ثم قال: " قال القاضي في التقريب: واختلف هؤلاء فذهب بعضهم إلى أن العثور عليه ليس بواجب، وإنما الواجب الاجتهاد. وذهب بعضهم إلى أن العثور عليه ما يجب على المكلف وإن لم يكن عليه دليل"[1].

(١) البحر المحيط، ٦/ ٢٥٦.

وقال قوم آخرون من هؤلاء: بل عليه دليل.

(و) هؤلاء (الذين ذهبوا إلى أن عليه دليلا) يستدل به عليه (اختلفوا في قطعية هذا الدليل وظنيته بمعنى أن دليله) هذا هل يكون (دليلا قاطعا أو) دليلا (ظنيا) بحيث لا يفيد إلا الظن به (فقال قوم): الدليل الذي عليه (هو) دليل (قاطع) يفيد العلم (ولكن)ـه لا يأثم المجتهد إن لم يصبه بل (الإثم محطوط عن المخطئ) في دركه والعلم به، وذلك (لغموض) هذا (الدليل وخفائه) عن الإدراك وعدم ظهوره. هذا قول بعضهم، ولكن منهم من لا يرى سقوط الإثم عن هذا المخطئ فتمديدا للحكم (من هذا) الذي ذكر وهو أن هذا الحكم عليه دليل قاطع وجرا له منه (تمادى بشر المريسي) واستمر (في إتمام هذا القياس) الذي ما ذكر هو مقدمة منه (فقال) في ذلك (إن كان) هذا (الدليل قطعيا أثم المخطئ) في خلافه له والمصير إلى القول بغير ما دل عليه، وهذا الحكم ينبغي المصير إليه في هذا الشأن إذ هو الحق فيه (كما) هو الحق (في سائر) الأحكام (القطعيات) فإن المخطئ فيها آثم، وهذا القياس هو (تمام الوفاء بقياس من قال المصيب واحد) من المجتهدين فقط. وهذا المذهب الذي عليه بشر هنا وافقه عليه ابن علية وأبو بكر الأصم وحكي عن ابن أبي هريرة من الشافعية بآخرة إلحاقا هنا للفروع بالأصول.

هذا الرأي بشقيه هو رأي من قال: على هذا الحكم دليل قاطع. وقد تقدم ذكر أن هؤلاء القائلين بأن هذا الحكم عليه دليل اختلفوا في كون هذا الدليل دليلا قطعيا أو ظنيا فمنهم من ذهب إلى أن عليه دليلا قاطعا، ومنهم من ذهب إلى أن عليه دليلا ظنيا، وقد ذكرت مقالة من قالوا إن عليه دليلا قطعيا.

(ثم إن الذين ذهبوا إلى أن عليه دليلا ظنيا اختلفوا في أن المجتهد هل أمر) أمرا (قطعيا) مجزوما به (بإصابة ذلك الدليل) ومعرفته بعد طلبه أو لا؟

(فقال قوم) منهم (لم يكلف المجتهد إصابته) وإدراكه، وذلك (لغموضه وعدم ظهوره (و)لـ(ـخفائه) فلم تتضح عينه وذاته (فلذلك) إذا أخطأه المجتهد (كان معذورا) لا لوم عليه ولا إثم (أو مأجورا) مدركا لأجر واحد وقد كسب هذا الأجر بكده في الاجتهاد واستفراغه الجهد في طلبه وهذا الأجر حصله لأنه أدى ما كلفه.

قال الإمام الرازي: "وهو قول كافة الفقهاء وينسب إلى الشافعي وأبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا". وقال الزركشي: "إنه مذهب ابن سريج".

هذا ما قاله هؤلاء القوم.

(وقال قوم) آخرون: إنه قد (أمر بطلبه) وإصابته أولا (وإذا أخطأ)ـه فغلب على ظنه شيء آخر فإنه يتعين عليه التكليف به، ويصير مأمورا بأن يعمل بمقتضى ظنه (ولم يكن) في هذا الحال (مأجورا لكن حط الإثم عنه) وسقط (تخفيفا). وهذا القول هو ما نصره ابن السمعاني قال الزركشي: "قال ابن السمعاني: والصحيح من هذه الأقاويل أن الحق عند الله واحد، والناس بطلبه مكلفون إصابته، فإذا اجتهدوا وأصابوا حمدوا وأجروا. وإن أخطأوا عذروا ولم يأثموا. إلا أن يقصروا في أسباب الطلب، وهذا هو مذهب الشافعي وهذا هو مذهب الشافعي - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- وهو الحق، وما سواه باطل. ثم يقول: إنه مأجور في الطلب إذا لم يقصر وإن أخطأ الحق، ومعذور على خطئه وعدم إصابته للحق".

وقال الزركشي: "وهو قول أبي إسحاق الإسفراييني ويحكى عن المزني، وهو الصحيح عند أصحابنا، ونسبه ابن القطان إلى الشافعي، فعلى هذا إن أصابه المجتهد كان مصيبا عند الله، وإن أخطأه كان الإثم مرفوعا عنه، وله أجر بقصده الحق".

وعلى هذا المذهب الرازي فقد قال في المحصول: " والذي نذهب إليه أن لله تعالى في كل واقعة حكما معينا وأن عليه دليلا ظاهرا لا قاطعا وأن المخطئ فيه معذور وقضاء القاضي فيه لا ينقض".

(هذا) تمام إيراد (تفصيل المذاهب) التي أنجزت في هذه المسألة وأثمرتها فيها أنظار الأصوليين، ومعنى تفصيل المذاهب ذكرها على وجه التفصيل والتميز بينها على وجه يحقق ما به يتخصص كل واحد منها على الآخر.

وإذ قد نجز بيان هذه المذاهب على تمام، فإنه ينبغي أن نورد ما هو الراجح المختار عندنا هنا (و)في ذلك نقول:

اعلم أن القول الأصولي الراجح و(المختار عندنا) في هذه المسألة (وهو الذي) نجزم بثبوت أنه الحق (ونقطع به، ونخطئ المخالف) لنا (فيه) هو (أن كل مجتهد في) المسائل (الظنيات) الباذل وسعه في معرفة أحكامها (مصيب وأنها ليس فيها) يعني في أي فرد منها (حكم معين لله تعالى) هو بذاته متعلق الطلب بالاجتهاد. هذا هو رأينا الذي نقطع أنه الحق والصواب في هذه المسألة.

(وسنكشف الغطاء) عن ذلك وهو أن هذا الذي ذكرناه ونزيل اللثام عنه هو الحق هنا، بالتفرقة بين ما يكون الإثم مترتبا عنه وما يكون على خلاف ذلك، وهذا يتحقق (بفرض الكلام) وإيراده (في طرفين) هما ما تركبت منهما المسائل التي قد يخطئ في بيان حكمها المجتهد وقد يصيب:

(الطرف الأول) منهما (مسألة) قد ورد في بيان حكمها (نص للشارع) ثابت (وقد أخطأ مجتهد) هذا (النص) فلم يحكم به، فإذا حصل لمجتهد ما هذا الحال (فـ)ـإننا (نقول) في الحكم الذي يقرر في حقه بالتفصيل: (ينظر) في شأن هذا النص (فإن كان) هذا (النص مقدورا على بلوغه) والاطلاع عليه (لو طلبه) وبذل الوسع في البحث عنه (بطريقه وسبيله) الذي يدرك به (فقصر)

هـذا المجتهـد في طلبـه إذ لـم يبحث عنه و(لـم يطلب)ـه (فهـو مخطئ) في حكمه الذي جاء به على خلاف ذلك النص و(آثم بسبب تقصيره) في طلبه هذا النص والعمـل بـه، هـذا هو الحكـم الجاري عليه (لأنه كلف) تحصيل (الطلب) لهذا النـص والعمـل بـه (فـ)ـأعرض عنـه و(تركـه فعصـى) بذلـك (وأثـم) أي جلب الإثـم على نفسـه (وأخطأ حكم الله تعالى) الذي وجـب (عليه) الحكم به وهو ما دل عليه ذلك النص.

هـذا هـو الحكـم الجـاري على المجتهـد إذا ورد النـص الشـرعي في حكم المسألة فلم يطلبه مع قدرته عليه لرواجه في زمانه، فحكم بما هو على خلافه.

(وأمـا إذا لـم يبلغـه النص) فلـم يطلع عليه (لا لـ)ـأجل (تقصير) قد حصل (من جهته) أو إهمال في البحث كان منه (لكنـ)ـه منع من الاطلاع عليه وإدراكه (لعائق مـن جهـة) أخـرى خارجية كـ(ـبعد المسـافة) المانع له من بلوغه إليه والاطـلاع عليـه وكإخفـاء الراوي لـه عنه (وتأخير المبلغ) تبليـغ هذا النص إليه وإخباره به، (فـ)ـإنه معذور غير آثم لأن هذا (النص) حكمه الذي يفيده (ليس حكما في حقه) إذ هو غير مخاطب به حقيقة، وبناء على ذلك تقرر أنه ليس آثما (فـ)ـإن سمي مخطئا فإنه (قد يسمى مخطئا مجازا على معنى أنه أخطأ بلوغ ما) أي الدليل الذي لو بلغه (لصار) ما يفيده من حكم ويدل عليه (حكما) شرعيا (في حقـه) فيجـب عليه القول به والعمل به (ولكنه قبل البلوغ) بلوغ هذا النص إليه (ليس) ما يدل عليه (حكما في حقه) وإذا لـم يكن حكما في حقه سقط عنه وجـوب العمـل بـه والقـول بـه، وإذا كان هذا هـو حكمه (فـ)ـإنه (ليس مخطئا) في مخالفتـه لهـذا النص (حقيقـة) لأن المخطـئ إنمـا يوصـف به هنا من ترك ما خوطب به من دليل شرعي، وصار إلى القول بخلافه.

(ودليل ذلك) وهو أن من هذا حاله ليس مخطئا حقيقة وبرهانه هو (أنه) الضمير للشأن (لو صلى النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى بيت المقدس بعد أن أمر الله تعالى جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ أن ينزل إلى محمد ﷺ ويخبره بتحويل القبلة) من بيت المقدس إلى المسجد الحرام (فـ)ـإنه (لا يكون النبي ﷺ مخطئا) في ذلك (لأن خطاب) الله تعالى له بـ(ـاستقبال الكعبة) لم يصل إليه (بعد) و(لم يبلغه) فكان عاملا بما أمر به أول الأمر من الصلاة إلى بيت المقدس، وبذلك لم يكن حينئذ مخاطبا بتولية وجهه شطر المسجد الحرام، فإن كان قد ترك العمل به (فـ)ـإنه (لا يكون مخطئا في صلاته) لأن ما أداها عليه من حال هو حكم الله الجاري في حقه.

وهذا الحال هو ما كان عليه من هاجروا إلى الحبشة فقد صلوا إلى بيت المقدس بعدما نسخ كونها قبلة مدة من الزمان، فقضي على صلاتهم هذه بالصحة.

قال ابن حزم: " كذلك كانت صلاة أهل قباء ومن كان بأرض الحبشة إلى بيت المقدس صلاة تامة وإن كان النسخ قد وقع بالقبلة إلى الكعبة على من بلغه لأنهم لم يعلموا ذلك ولكن أجرهم على صلاتهم كذلك أجران وأما من بلغه ذلك ثم نسيه أو تأول فيه فأجرهم على صلاته كذلك أجرا واحدا؛ لأنهم مجتهدون أخطؤوا ما عند الله عَزَّوَجَلَّ وهم مأمورون باستقبال الكعبة ولكنهم غير ملومين ولا آثمين في ترك ذلك لأنهم معذورون بالجهل وهذا بين وبالله تعالى التوفيق"[١].

خلاصة القول أن من لم يبلغه الدليل الشرعي لا يخاطب به شرعا وما تضمنه من حكم ليس حكما لله تعالى في حقه (فلو نزل) جبريل على النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ (فأخبره) بتحول القبلة إلى البيت الحرام (وأهل قباء) في ذلك الوقت

---

(١) الإحكام (٤/ ١١٧).

(يصلون إلى بيت المقدس ولم يخرج بعد النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ إليهم) مخبراً إياهم بهذا الحكم ولا ناداهم (مناد) مرسل (من جهته) عَلَيْهِ السَّلَامُ (فليسوا مخطئين) فيما هم عليه من توجههم إلى بيت المقدس في تلك الصلاة (إذ ليس) هذا التحول (حكما) شرعيا (في حقهم قبل بلوغه) إياهم.

وهذا ما حصل في واقع الأمر فقد أخرج البخاري عن البراء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أن رسول الله ﷺ صلى إلى بيت المقدس ستة عشر شهرا، أو سبعة عشر شهرا، وكان يعجبه أن تكون قبلته قبل البيت، وأنه صلى، أو صلاها، صلاة العصر وصلى معه قوم» فخرج رجل ممن كان صلى معه فمر على أهل المسجد وهم راكعون، قال: أشهد بالله، لقد صليت مع النبي ﷺ قبل مكة، فداروا كما هم قبل البيت، وكان الذي مات على القبلة قبل أن تحول قبل البيت رجال قتلوا، لم ندر ما نقول فيهم، فأنزل الله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٣﴾﴾.

وهذا الحكم يجري كذلك فيما إذا بلغ النص الشرعي قوما دون قوم فمن بلغهم كان حجة عليهم فوجب عليهم العمل به، بخلاف من لم يبلغهم فإنه لا يكون خطابا لهم (فلو بلغ ذلك النص) الذي ورد فيه هذا التحول للقبلة (أبا بكر وعمر) على سبيل المثال وحدهما رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا (واستمر) على سبيل المثال المسلمون من (سكان مكة على استقبال بيت المقدس قبل بلوغ الخبر) بحصول هذا التحول (إليهم) وقبل معرفتهم بذلك (فليسوا مخطئين) في هذا الاستمرار ولا آثمين (لأنهم ليسوا مقصرين) في اطلاعهم على هذا النص القاضي بهذا التحول.

(و) في هذا المساق والشأن (كذلك نقل عن) عبد الله (بن عمر) أنه قال (كنا نخابر) نكري الأرض بجنس ما تخرج (أربعين سنة) والنبي عَلَيْهِ السَّلَامُ

بيننا، وكنا نفعل ذلك (حتى روى لنا رافع بن خديج) الأنصاري عن النبي ﷺ (النهي عن المخابرة) وهذا الفعل من الصحابة سائغ صدوره منهم (فليس ذلك) الفعل (خطأ منهم قبل البلوغ) لهذا الخبر إليهم (لأن الراوي غاب عنهم) فلما حضر أخبرهم بخبره هذا (أو) لم يغب ولكنه (قصر في الرواية) رواية هذا الخبر لهم وإخبارهم به. فلم يكونوا في ذلك آثمين ولا مخطئين وإن كان النص الدال على خلاف ما هم عليه موجودا. وهذا الحكم مجمع عليه في حقهم لعدم تقصيرهم.

(فإذا ثبت هذا) وهو رفع التقصير والإثم عن المخالف للنص (في مسألة) ورد (فيها) أي في بيان حكمها (نص) شرعي (ف)ـإن المخالف في (المسألة التي لا نص فيها) أي في بيان حكمها أولى وأحرى إذ (كيف يتصور) وقوع (الخطأ فيها) وليس فيها حكم مبين بالشرع منصوص عليه؟

(فإن قيل) إن ما فرضتم فيه الكلام ليس محل النزاع (ف)ـأنتم (فرضتم) الكلام وسقتموه في (المسألة) التي سكت الشارع عن حكمها (حيث لا دليل على الحكم) الشرعي (المنصوص) عليه فيها، وكلامنا فيما فيه دليل عجز هذا المجتهد عن دركه ومعرفته (ونحن نخطئه إذا كان عليه) يعني على ثبوته وحصوله (دليل) شرعي (ووجب عليه طلبه) والبحث عنه (فلم يعثر عليه) ولم يظفر به.

(قلنا) مجيبين عن ذلك: أنتم قلتم: على هذا الحكم المجتهد في طلبه وإدراكه دليل، وبناء على ذلك نحن نسألكم هل هذا الأمر (عليه دليل قاطع) يفيد العلم (أو دليل ظني) قصارى أمره إفادة الظن بثبوته؟ (فإن كان عليه دليل قاطع) من حيث ثبوته (فلم يعثر عليه) هذا المجتهد ولم يظفر به (وهو قادر عليه) أي على العثور عليه وإدراكه (فهو آثم وعاص و)بذلك (يجب تأثيمه)

أي الحكم عليه بأنه آثم (وحيث وجب تأثيمه) ولزم (وجبت تخطئته) أي الحكم عليه بأنه مخطئ حقيقة، سواء (كانت هذه المسألة) التي دليل حكمها قاطع مقدور على إدراكه مسألة (فقهية أو) مسألة (أصولية أو) مسألة (كلامية) عقدية وهذا الضرب من المسائل -وهي المسائل التي أدلتها قطعية- ليس كلامنا فيها (وإنما كلامنا في مسائل) يعني في المسائل التي (ليس عليها) أي على بيان حكمها وشرعه (دليل قاطع) يفيد العلم، والمسائل الفقهية -وهي التي مواضعها أفعال المكلفين- فيها ما دليله قطعي، وفيها ما دليله ظني فقط، والواقع يشهد بذلك (فإن زعمتم أن المسائل الفقهية كلها قطعية) أحكامها وأدلتها (كما) قال بذلك و (ذهب إليه بشر المريسي) ومن وافقه (فـ ـإننا (نحن) على قطع (نعلم) بطلان هذا القول وفساده إذ (نعلم بالضرورة) المأخوذة من واقع الحال (أن) جملة المسائل الفقهية التي اختلف الصحابة في أحكامها لا دليل قطعي على أحكامها، فإننا نعلم بالقطع (أنه ليس في مسألة) ميراث (الجد) في حال اجتماعه (والإخوة) وكذلك في (مسألة الحرام) وهي مسألة قول الرجل لزوجته: أنت علي حرام (دليل قاطع) يفيد الحكم الشرعي في ذلك، ويدل عليه (ولو كان) هذا الدليل في بيان هذا الحكم موجودا ثابتا (لنبه عليه من عثر عليه) ووجده (من الصحابة غيره) ممن ساروا إلى الحكم بخلافه ولأطلعهم عليه (ولشدد الإنكار عليهم) في مصيرهم إلى الحكم بخلافه، وهذا التشديد للإنكار على المخالف في هذا الحال أمر مقطوع به (فإن الدليل القاطع في مثل هذه المسألة) وأضرابها هو (نص صريح) فالحكم الوارد فيه منصوص عليه (أو في معنى) الحكم (المنصوص) عليه الثابت (على وجه يقطع به) لا يخالط ثبوته الريب (ولا يتطرق الشك إليه) لقطعيته (والتنبيه على ذلك) الدليل الذي هذا هو حاله (سهل) لا عناء فيه.

والصحابة لو عثروا على هذا الدليل لكان هو المعول عليه بالإجماع فيما يصار إليه من حكم في ذلك، وعدم صدور هذا الإجماع منهم دليل على أنه لا وجود لهذا الدليل، فكيف يقول بشر المريسي ومن وافقه على رأيه هذا: إن هذا الدليل موجود ولكن الصحابة لم يعملوا به لسبب ما أوجب ذلك عليهم.

(أفيقولون) يعني بشرا ومن معه: إنه (لم يعثر عليه جميع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) ولم يظفروا به، بل خفي عنهم (فأخطأ أهل الإجماع) وهم هؤلاء الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بجملتهم (الحق) لجهلهم بهذا الدليل، وأجمعوا على الخطأ (أو) يقولون: إنهم لم يجهلوه كلهم أجمعون بل قد (عرفه بعضهم و)لكنه (كتمه) عن غيره، (أو) يقولون: إنه قد (أظهره) هذا الذي عرفه وبينه ولكن انحصر العلم به فيه (فلم يفهمه الآخرون، أو) يقولون: إن الصحابة قد عرفوا هذا الدليل و(فهموه فعاندوا الحق) وجحدوه (وأنكروا النص الصريح) الوارد في ذلك (وتركوه) أو يقولون نحو ذلك (و)يبوحون بـ(ـما يجري مجراه) من الاحتمالات (وجميع هذه الاحتمالات) وما في حكمها (مقطوع ببطلانها) وفساد القول بها وذلك أمر مدرك من جهة الشرع ومن جهة جريان العادة القاضية باستحالة مثل هذه الدعاوى.

(و)على وجه الاختصار القول الجملي في هذا الشأن هو أن كل (من نظر في المسائل الفقهية التي لا نص) يبين أحكامها ولا دليل يدل على ذلك (فيها علم ضرورة انتفاء) وانعدام ورود (دليل قاطع فيها) وهذه الضرورة العلمية تحصل له بما تقدم ذكره من كون الاحتمالات المذكورة من المحال الممتنع حصوله. هذا ما يحصّل له هذه الضرورة بانتفاء هذا الدليل (وإذا انتفى) هذا (الدليل) القاطع انتفى التكليف بإصابة حكم معين في هذا الضرب من المسائل، وهذا أمر بين (فتكليف) الشارع المجتهد (الإصابة) لهذا الحكم (من غير) وجود (دليل قاطع) يدل عليه هو (تكليف محال) وتكليف المحال ممتنع (فإذا انتفى التكليف) بشيء ما (انتفى) إمكان وقوع (الخطأ) فيه.

(فإن قيل) قد نسلم أن هذا الحكم لا دليل قطعي عليه، لكن (عليه دليل ظني بالاتفاق) وإجماع منا ومنكم (فمن أخطأ الدليل الظني) ولم يصبه (فقد أخطأ) لأنه لم يصب ما أمر بإصابته والعمل به.

(قلنا) مجيبين عن هذا: إن (الأمارات الظنية ليست أدلة) تفيد مدلولاتها وأحكامها (بأعيانها) وذواتها (بل ذلك) الذي تدل عليه من حكم ومعنى إنما يكون (بـ)ـاعتبار (الإضافات) للأشخاص الذين يسلطون النظر عليها ساعين لحملها على مدلولاتها، وبالإضافات إلى الأحوال التي تعرض للشخص الواحد كذلك، وهذا كله دل عليه واقع الحال الجاري في هذا الشأن. (فرب دليل) بمرتبة الأمارة (يفيد الظن) بثبوت حكم ما (لزيد وهو) أي هذا الدليل نفسه (بعينه لا يفيد الظن) بذلك (لـ)ـشخص آخر كـ(عمرو) وهذا متجلاه على صورة واسعة هو أحكام الفروع الفقهية، فمن راجع أدلتها يلفي هذا الأمر قائما بها وما ذلك إلا لأن الأمارات يختلف ما تفيده من أحكام باختلاف تصورات النظار المعرفية فيها التي قد تكون مبنية على قرائن ومناطات مختلفة متباينة تعرض لهؤلاء النظار فتؤثر في أنظارهم في ذلك.

(و)هذا الاختلاف لا يجري بين الأشخاص المجتهدين بعضهم مع بعض فقط بل (ربما يفيد) هذا الدليل -الأمارة- (الظن) بحكم ما (لشخص) مجتهد (واحد في حال) معين (دون حال) آخر وهذا مما ينشأ عنه في زمانين مختلفين أو بلدين مختلفين اختلاف قولي المجتهد الواحد في مسألة واحدة (بل قد يقوم في حق شخص) مجتهد (واحد في حال واحدة) وزمان واحد (في مسألة واحدة دليلان) ظنيان (متعارضان) فيما دلا عليه من حكم (كان كل واحد) من هذين الدليلين (لو انفرد) بحيث (لم يعارض) بالآخر (لأفاد الظن) بما دل عليه من حكم (و) من المعلوم أن التعارض مخصوص بالأدلة الظنية إذ

(لا يتصور في الأدلة القطعية تعارض) بينها، فلا يتصور تعارض بين دليلين قطعيين، فتقرر بهذا أن الإمارات هي التي يقع التعارض بينها، ثم إنها ليست أدلة بذاتها، إذ دلالتها نسبية إضافية كما سبق ذكر ذلك، وأن ذلك أمر جار في حقها على الدوام، فمنذ أن بدأ المسلمون بناء الأحكام بالاجتهاد والنظر الفقهي عرض هذا الأمر، وتقرر متجليا في أقوال الصحابة وفتاويهم وصور من محاوراتهم ومناقشاتهم المتعلقة بهذا الشأن.

(و)توضيح هذا الأمر و(بيانه) بالمثال يتحقق بأن نقول - مثلا-: (إن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) في قسمة العطاء على الصحابة (رأى التسوية بينهم في) هذا (العطاء) ولم يلتفت في هذا الحكم إلى أنهم متفاوتون في الفضل والقدم في الإسلام، وهذا التفاوت أمارة صالحة لتفضيلهم في ذلك، ولكنه لم يلتفت لذلك (إذ قال: إنما الدنيا بلاغ) يكتفى بما يتبلغ به منها. و(كيف) يمكن اعتبار هذا السبق والفضل في هذا الشأن في حق هؤلاء الصحابة (و)هم (إنما عملوا) ما عملوا من ذلك (لله عَزَّوَجَلَّ) طلبا لمرضاته وطلبا لما يجزيهم به من جزاء على ذلك (و)على هذا إذا اعتبر فإن (أجورهم على الله) فهو الذي سيجازيهم على ذلك. قال أبو بكر هذا القول (حيث قال) له (عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) وهو معتبر للأمارة المذكورة وبنى عليها رأيه في هذا الشأن (كيف تساوي) في هذا العطاء (بين الفاضل) من المسلمين بالسبق إلى الإسلام ونصرة الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ (والمفضول) منهم، وهو من أسلم من بعد ما ظهر الإسلام وانتشر وانتصر جنده (و) هكذا (رأى عمر) اعتبار هذه الأمارة دليلا يتمسك به في بناء الحكم الذي يشار إليه في هذا الشأن (ليكون ذلك) التفضيل بين المسلمين في العطاء داعيا إلى فعل ما ترفع به المراتب، وموجبا (ترغيبا في طلب الفضائل) والمزايا التي يفضل بها بعض المسلمين على بعض، (و) العمل لوجه الله تعالى لا

يدفع المصير إلى هذا التفضيل والقول به (لأن) الاتصاف بـ(ـأصل الإسلام) والتحلي بحليته (وإن كان) ذلك كله (لله عَزَّوَجَلَّ فـ)ـإنه (يوجب الاستحقاق) لهذا العطاء (و)إذا كان الاتصاف بالإسلام من حيث هو من غير زيادة سبق ولا فضل يوجب هذا الاستحقاق فإنه (يجوز أن يوجب) ما هو زائد على الاتصاف بهذا الأصل من (زيادة مقام) ودرجة فيه (وقدم في الإسلام) وسبق فيه (زيادة في قدر) هذا (الاستحقاق) وتفضيل فيه.

هذه هي صورة هذه المسألة التي جرى فيها التحاور بين الشيخين، وقد ساق كل واحد منهما ما يراه دليله وحجته في هذا الذي ذهب إليه من حكم في هذه المسألة، وقد ثبت أن متمسكهما في ذلك إنما هو إضافي ونسبي فما هو دليل عمر ليس دليل أبي بكر إذ لا يراه كذلك وما هو دليل أبي بكر ليس دليل عمر (و) هذا كله بين من واقع حالهما فإن (المعنى الذي ذكره أبو بكر) وتمسك به قد (فهمه عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. و)لكنه (لم) يعتبره عمر إذ (لم يفد في حقه) وفي نفسه (غلبة الظن) بكونه دليلا معتبرا في حكم هذا العطاء.

(و) هكذا (ما رآه عمر) فإنه قد (فهمه أبو بكر) وأدرك معناه (و) لكنه (لم يفده) ذلك (غلبة الظن) بالمصير إلى هذه المفاضلة (ولا مال قلبه إليه) باعتباره دليلا على ذلك، وهكذا وقع الخلاف بين أبي بكر وعمر في مقتضى هذه الأمارة وموجبها، فأبو بكر لم يلتفت إليها إذ لا يراها دليلا متعلقا بهذا الحكم، وعمر يرى خلافه.

(وذلك) إنما صدر منهما (لاختلاف أحوالهما) النفسية والروحية وهو ما كان عنه اختلافهما في تقويم هذه الأمارة، وفيما يعتبر دليلا مما ليس كذلك (فمن خلق) خلقة مثل (خلقه) بكسر الخاء (أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) وأنشئ نشأته

(في غلبة التأله) عليه وهو -هنا-: تغليب جانب حق الله تعالي على ما سواه (وتجريد النظر في الآخرة) أي تخصيص صرف القلب والعقل إليها (غلب على ظنه لا محالة) رجحان (ما ظنه أبو بكر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ) في شأن السبق إلى الإسلام ونصرته (ولم ينقدح في نفسه) أي يقع فيها معتبرا (إلا ذلك) الذي لاحظه أبو بكر، وبنى عليه حكمه المذكور، وقد سبق بيان ذلك.

(ومن خلقه الله تعالى) خلقة مثل (خلقة عمر) وأنشأه نشأته وأوجده (على) مثل (حالته وسجيته) أي طبيعته (في الالتفات) والميل (إلى) رعاية (السياسة) (ورعاية) جلب (مصالح الخلق) ودرء المفاسد عنهم (وضبطهم) وتنظيم سلوكهم وتصرفاتهم (وتحريك دواعيهم إلى فعل الخير ف)ـإنه (لا بد أن تميل نفسه) وتجنح إلى (ما مال إليه عمر) ورجحه. فظهر بهذا أن موجب هذا الاختلاف ليس هو جهل أحدهما بدليل آخر، وإنما حصل هذا الخلف بينهما (مع إحاطة كل واحد منهما بدليل صاحبه) والعلم به، فتقرر بذلك أن موجب حصول هذا الخلف بينهما هو ما ذكر من اختلاف حاليهما المذكورين.

خلاصة القول أن الدليل قد يكون دليلا من حيث هو، (ولكن اختلاف الأخلاق) التي تقع التنشئة عليها، والتربية على مقتضياتها (و)اختلاف (الأحوال) النفسية والمعرفية (والممارسات) لعلوم وفنون مختلفة، كل ذلك ونحوه مما يوجب (اختلاف الظنون) التي تقوم بالنفس في حق دلالات الأمارات والأدلة (فمن مارس) دراسة مسائل (علم الكلام) وأدلتها وما يتعلق بها من مباحث معينة مخصوصة (ناسب طبعه) المعرفي وذوقه الفكري (أنواعا) معينة (من الأدلة) من حيث إنه (يتحرك بما ظنه) ويثور مفيدا ثبوت ما تدل عليه من أحكام، وهذا الضرب من الأدلة قد لا يحرك ظن غيره إذ لا يناسبه من حيث ذوقه المعرفي فقد (لا يناسب ذلك) الذي ذكر من هذه الأدلة

(طبع من مارس الفقه) مثلا، وصيغ ذوقه بتحكيم الأدلة النصية على كل حال.

وهكذا حال كل من مارس فنا ذا خصوصية معينة في الاستدلال والخطاب ونوع المادة المعرفية المودعة فيه فإنه يصاغ ذوقه وطبعه المعرفي على وفقه (ولذلك من مارس الوعظ) للناس وإرشادهم غلب على نفسه وقوله الكلام الوعظي فـ(ـصار مائلا إلى جنس ذلك الكلام) وأحب ما ينسج به من أسلوب. فكل من مارس فنا من فنون المعرفة، وخاض في أسلوبه أثر على نظره ومعياره المعرفي والفكري فإذا تقابل من بينهما خلف في هذه الممارسة وما يترتب عليها من تخصيص لمناهج النظر والذوق المعرفي اختلفا فيما يعتبرانه من الأمارات والمناطات بحيث يقبل أحدهما أضربا من ذلك والآخر يعرض عنه فلا يلتفت إليه، وهذا الاختلاف في شأن الاعتبار للأدلة وعدمه وتقويمها ليست هذه الممارسة وحدها هي علته وموجبه (بل) إنه (يختلف) هذا التقويم (باختلاف الأخلاق) والطباع النفسية القائمة بالناس كما تقدمت الإشارة إلى ذلك (فمن غلب عليه) طبع (الغضب مالت نفسه إلى) إتيان (كل ما فيه شهامة) أي شجاعة (وانتقام) ممن قام به موجب ذلك وسببه، فإذا عرض أمر أثار هذا في نفسه قضى بوجوب إتيانه والمصير إليه، ورأى أن ذلك هو الصواب والحق فيه.

(و) أما (من لان طبعه) وسهل خلقه (ورق قلبه) فغلب الحنان والعطف عليه فإنه يكون على خلاف صاحب الطبع الغضبي المذكور بحيث إذا عرض عليه الحكم بالانتقام وإظهار الصلابة والشهامة على الوجه الذي اختاره صاحب الطبع الغضبي المذكور (نفر عن ذلك) وكرهه (ومال إلى ما فيه الرفق) والتسامح (والمساهلة) في الفعل والحكم، إذ الأمارات لا تحرك في النفوس ولا تثير فيها إلا ما جبلت عليه من حال معرفي وطبيعي، ولذلك قد تحرك أمارة ما نفسا دون نفس (فالأمارات) من حيث تأثيرها في النفوس وعدمه (كحجر المغناطيس) من حيث علاقته بالمعادن (فإنها) أي الأمارات

(تحرك طبعا يناسبها) من حيث تأثيرها فيه (كما يحرك المغناطيس الحديد) ويجذبه (دون النحاس) مثلا.

خلاصة القول أن الدليل الظني والأمارة لا يفيد الحكم بذاته، فدلالته عليه قد تدرك لشخص دون آخر، لأن ثبوتها في النفوس وقيامها بها أمر نسبي. (بخلاف دليل العقل) - فيه إضافة الموصوف للصفة- أي الدليل العقلي، أو إضافة المدلول للدال، أي ما دل عليه العقل (فإنه موجب لذاته) مدلوله وقاض به، فهو غير إضافي بحيث يفيد حكما لشخص دون آخر، وإنما يفيد مدلوله وحكمه لكل من نظر فيه من الجهة التي دل بها على ذلك الحكم. هذا ما يشهد به الواقع ويدل عليه (فإن تسليم المقدمتين) اللتين يبنى بهما القياس المنطقي (على الشكل الذي ذكرناه في مدارك العقول) وأدلتها والذي نص عليه هناك في المقدمة (يوجب التصديق ضرورة) وعلى وجه الاضطرار (بالنتيجة) التي تفيدها المقدمتان، وتدلان عليها.

(فإذا) بناء على ما تقدم (لا دليل) ثابت بالذات ولا حجة متقررة (في) الأدلة (الظنيات على) وجه (التحقيق) والثبوت الذاتي (وما يسمى دليلا) منها تسميته بذلك إن حصل (فهو) ليس على سبيل الحقيقة وإنما هو (على سبيل التجوز و) قد يكون دليلا (بالإضافة إلى من) أي الشخص الذي (مالت نفسه إليه) باعتباره دليلا وقد غلب في بناء الأحكام الفقهية العمل بالأدلة الظنية، واعتبارها، حتى صار هذا العمل هو الأصل في تقرير أحكام الفروع الفقهية، وبنائها، فوقر في النفوس أن هذه الأدلة أدلة حقيقية يجب العمل بها لأنها حجج وبراهين معتبرة.

(فإذا) بناء على هذا التصرف الذي عليه الفقهاء (أصل الخطأ في هذه المسألة) وهي مسألة الأمارات -الأدلة الظنية- وهذا الخطأ فيها هو القول

بأنها أدلة وحجج حقيقية، ومنبع الغلط فيها هو (إقامة الفقهاء للأدلة الظنية وزنا) واعتبارا مستمرا (حتى ظنوا أنها أدلة في أنفسها) وبذاتها (لا بالإضافة) إلى الأشخاص الذين يميلون إلى الاحتجاج بها وإلى الاحتكام إليها (و)هذا الظن غير صحيح، بل (هو خطأ محض) باطل (يدل على بطلانه البراهين القاطعة) التي تقدم ذكر طرف منها.

(فإن قيل) أنتم تقولون: إنه لا إثم على المخطئ في أحكام المسائل الظنية لأن الحق فيها غير معين فـ(لم تنكرون عن من يقول): إن هذا الذي ذكر من هذه المسائل (فيه أدلة قطعية) تفيد العلم (وإنما لم يؤثم المخطئ) في إصابة الحكم فيه (لغموض الدليل) الدال على ذلك الحكم، و لخفائه عن النظر، وصعوبة معرفته والاطلاع عليه.

(قلنا) جوابا عن ذلك: (الشيء) الواجب العلم به (ينقسم) من حيث إدراكه ومعرفته (إلى) شيء (معجوز عنه) يعني عن إدراكه ومعرفته، (وإلى) شيء (مقدور عليه) أي على إدراكه ومعرفته، ويكون ذلك (على يسر) وسهولة، (وإلى) شيء (مقدور عليه) أي على معرفته وإدراكه، ولكن ذلك لا يكون إلا (على عسر) وصعوبة ومشقة بحيث يحتاج في إدراكه ومعرفته إلى بذل الطاقة على تمام واستفراغ الجهد.

هذه هي أقسام الشيء المعرفي من حيث صورة إدراكه ومعرفته، سواء كان ذلك الشيء حكما فقهيا أو غيره.

(فإن كان درك الحق المتعين) الواجب العلم به (معجوزا عنه) أي غير مقدور عليه (ممتنعا) تحصيله وإدراكه (فـ)إن (التكليف) الشرعي به (محال) إلا عند من يقول بجواز التكليف بالمحال وهو قول باطل فاسد.

هذا إن كان هذا الدرك غير مقدور عليه.

(و) أما (إن كان مقدورا عليه على يسر) وسهولة (فـ)ـإن (التارك له) المعرض عنه (ينبغي) أي يجب (أن يأثم قطعا) وأن يعد عاصيا (لأنه ترك) فعل (ما قدر عليه) من ذلك الدرك (وقد) طلب منه تحصيله و(أمر به) من ربه؛ لأنه مكلف به.

هذا إن كان هذا الدرك مقدورا عليه على يسر.

(و) أما (إن كان دركه مقدورا عليه) ولكن ذلك لا يتحقق إلا (على عسر ومشقة فـ)ـإنه (لا يخلو) هذا الدرك من حالين، إذ هو (إما أن يكون هذا العسر) قد (صار سببا للرخصة) للمجتهد الساعي في هذا الدرك وسببا لـ(ـحط التكليف) عنه، بتحصيل هذا الدرك وكسبه، (كـ)ـما يسقط كل مكلف به بورود الرخصة في حقه، ومن ذلك سقوط (إتمام الصلاة في السفر) وسقوط الصوم مع المرض ونحو ذلك من كل ما قضي فيه بالرخصة لوجود سببها فهذا العسر كما تقدم ذكر ذلك قد يكون سببا لما ذكر من حط التكليف (أو) يكون على خلاف ذلك، وإنما يتحقق هذا إذا حصل أنه قد (بقي التكليف) لهذا المجتهد بهذا الدرك (مع) وجود (العسر) عسر تحصيل هذا الدرك وتحقيقه.

(فإن بقي) هذا (التكليف بدرك ذلك الحق على المجتهد مع) ثبوت هذا (العسر فـ)ـإنه يجب عليه تحصيل ذلك الحق ودركه (فـ)ـإن لم يستفرغ جهده في طلبه (بل تركه) أي ترك طلبه والسعي إلى تحصيله (أثم) وعصى، إذ وجب عليه الصبر على هذا العسر، وتحمل ألمه وشدته ومشاقّه، فيكون هذا الصبر الواجب عليه في هذا الشأن (كالصبر على قتال الكفار مع تضاعف عددهم) وزيادتهم على عدد المسلمين فإنه قد وجب على المجاهد الذي عرض له هذا الحال بحيث يكون مخاطبا بهذا الصبر تحمله ولا يخفى أن قتال هؤلاء الكفار الذين هم أكثر من المسلمين بضعفين أمر صعب (فإنه شديد) تحمله

على النفس (جدا وعسير) القيام به (ولكن) هذا المجاهد (يعصي) ربه (إذا تركه) وفر منه، وإنما كان حكمه هو هذا (لأن التكليف) بهذا القتال والإيجاب له لم (يزل) عنه (بهذا العسر) بل هو باق معه، وهذا العسر قد يعمم في جميع أضرب القتال للكفار وإن لم تحصل الكثرة من هؤلاء الكفار، ولذلك يكون هذا الحكم عاما بعموم مناطه هذا.

(و) هذا الذي قيل في حق صبر هذا المجاهد هو الذي يقال (كذلك في صبر المرأة على الضرات) فإنه واجب عليها (و) كذلك الصبر على تحصيل (حسن التبعل) والتزوج باحترام الزوج وحفظ حقوقه مع وجودهن فإنه واجب عليها (مع أن ذلك) الصبر الواجب عليها في هذا الحال (جهاد شديد) وقعه وألمه على النفس (ولكنها تأثم بتركه مع) ثبوت (ضعفها) في نفسها (وعجزها) عن التغلب على هذا الحال برفع ما يكون عنه من ألم ومحنة.

هذا ما ذكره المصنف في حق هذه المرأة وهو أنه يجب عليها الصبر بما ذكر، وأنها تأثم بترك تحمل هذا الصبر. وهذا فيه نظر فإن الضرر يزال، وأن التطليق من القاضي يحصل بالضرر وإن كان أخف من هذا بمراحل، فلا يجب عليها بناء على ذلك تحمل الأذى إذا رغبت في الطلاق بل يحق لها أن ترفع الضرر عن نفسها إذا رأت أن ذلك أصلح لها.

وعلى كل المصنف رأى أن هذه المرأة يجب عليها الصبر، وأنها تأثم بتركه.

(و)هذا الصبر هو الذي يقضى بوجوبه وتحتم المصير إليه (كذلك في سبيل تحصيل التمييز بين الدليل والشبهة في مسألة حدوث العالم) وحصول وجوده من عدم. وهذا هو المقضي به أيضا في شأن درك (دلالة المعجزة) ومفادها (وتميزها عن السحر) بخصائصها التي تنفصل بها عن السحر، وتنفرد بها عنه، وهذه الدلالة وهذا التمييز لها مما يدق عن الأنظار، وقد يخفى عن العقول

دركه إذ هو (في غاية الغموض) والخفاء (و)مع ذلك لم يسقط التكليف به، **بل** هو مكلف به، فـ(ـمن أخطأ فيه) فلم يحصله (أثم) وعصى (بل كفر) **لاعتقاده** الباطل وإيمانه به وتركه ما يجب عليه الإيمان به (و)بذلك (استحق التخليد في النار) والحرمة من الجنة.

هذا ما قرر في هذه المسائل من وجوب الصبر وتحمل ما يكون عنه من محنة وألم.

وهذا ما يقرر (كذلك) في المسائل الفقهية التي يكون فيها الحق معينا، فيكون دركه لذلك متعينا (فإن درك الحق) ومعرفته (في المسائل الفقهية) وإن كان تحصيله لا يتأتى (إلا مع) الوقوع في (العسر) والمشقة فإنه (إن أمر به) شرعا وجب دركه وتحصيله (فالمخطئ فيه) أي في إصابته عاص بوقوع خطئه فيه و(آثم فيه) لأنه أتى بخلاف ما أمر به، وترك ما أمر به.

هذا هو حكم المجتهد فيما أمر المجتهد بإصابة الحق فيه.

(و) هذا الحكم يتخلف (إن) كان خطؤه قد حصل فيما من المسائل (لم يؤمر بإصابة الحق) فيه (بل) يُعيَّن ما هو الحق فيه ويحصل (بحسب غلبة الظن) التي تقوم بالمجتهد في ذلك، فمن غلب على ظنه أنه الحق فهو كذلك، فإذا استفرغ المجتهد جهده في تحصيل حكم في هذا الضرب من المسائل حتى حصله (فقد أدى ما كلف)ـه من استنباط الحكم وبنائه (و)هو بذلك قد (أصاب ما هو حكم) لله (في حقه وأخطأ ما ليس حكما) له تعالى (في حقه) إذ لم يغلب على ظنه، ولكن عدم غلبته على ظنه لا يدل على أنه يمتنع أن يكون حكما لله في حقه (بل) هو (بصدد) أي على وشك وإمكان (أن يصير حكما في حقه لو خوطب به) مكلفا بالأخذ به، ويعلم ذلك بغلبته على ظنه واعتقاده أنه الحق (أو نصب) من الشارع ووضع (على معرفته) وإدراكه (دليل قاطع) يفيد العلم به.

هـذا هـو مـا كلف به في حال الأمر بدرك الحق المتعيـن وإصابته، وهذا هو التفصيـل الجاري في ذلـك، والذي قضى به كون هذا الدرك إما معجوزا عنه أو عسرا موجبا للرخصة، وعسرا غير موجب لها.

ومـا كلـف بـه في حـال كـون المأمور بـه حقـا غير متعيـن، وإنمـا يتعيـن بمـا قضـت بـه غلبـة ظن المجتهد، فـإن إصابة الحق في ذلك متعلقـة بهذه الغلبة فبها تحصـل وتتحقـق. (فـإذا) بناء علـى هذا يكـون العلـم (الحاصل) مـن ذلك فيما يتعلـق بإصابـة الحق هو (أن) هذه (الإصابة) إما (محال أو ممكن) ومحل هذا المحـال هـو المحـل الذي يتحقق فيه العجز عن درك الحق وتحصيله، (و)هذا الـدرك لا يكلـف بـه إذ (لا تكليف بالمحال). ومحل الإمكان هو المحل الذي لا عجز فيه عن درك هذا الحق (ومن أمر بـ)ـفعل (ممكن) تحصيله والإتيان به (فتركه) ولـم يأتِ به (عصى) ربه (وأثم) بهذا الترك.

(و) إنمـا قضـي علـى هـذا المأمـور التـارك لمـا أمر بـه بأنه عـاص وآثم لأنه مـن الـ(ـمحال أن) يكـون الشـخص مأمورا بأمر فيتركه عـن عمد، ثم إنه لا يعد عاصيـا ولا آثمـا فمـن الباطـل (أن يقـال: هو مأمور به لكـن إن خالف) ما أمر به (لـم يعـص ولـم يأثـم وكان) في مخالفتـه هـذه (معذورا) وإنمـا كان هـذا القـول باطـلا ممتنـع الصـدق (لأن هـذا) القـول (يناقـض حـد الأمر) الذي هـو الطلب (والإيجاب إذ حـد الإيجاب) بالنظر إلى الثمرة هو (ما يتعرض تاركه للعقاب) في الآخرة (والذمّ) أي اللوم في الدنيا.

وهـذا التحديـد للإيجـاب إنمـا اختاره المصنـف هنا لإبداء وجـود التلازم بين تـرك الواجـب والعقـاب باعتبار ما هو الأصل في ذلك إذ لا تـلازم بين ما ذكر على وجـه قطعـي لأنه تعالى قـد يغفر للعاصي التارك لأمره فيسـقط عنه العقاب والذم. ثم إن هذا التحديد إن سلمناه هو تحديد للواجب وليس للإيجاب إذ الإيجاب هو

اقتضاء الخطاب الفعل اقتضاء لازما، إلا عند من يرى أن الإيجاب والواجب شيء واحد. لكن يمكن أن يوجه هذا الكلام بأن يقال: هذا تفسير باللازم فمن أعرض عن الإيجاب ولم يعمل بمقتضاه ترك الواجب أيضا، والعكس أيضا صحيح.

هذا ما يتعلق بهذا التعريف من بيان وتوضيح.

فلنرجع إلى أمر الإصابة للحق هذه قائلين: خلاصة القول في ذلك أن هذه الإصابة تكون إما أمرا محالا، وهذا لا يتعلق به التكليف وإما أمرا ممكنا، وهذا يتعلق به التكليف فمن لم يأت بما كلف به من ذلك عصى وأثم.

(وهذا) التقسيم للإصابة هذه من حيث كونها مكلفا بها وعدمه هو (تقسيم قاطع) لما تضمنه من الحصر العقلي لهذه الإصابة من هذه الحيثية (و)هو كذلك تقسيم (يرفع الخلاف) في شأن الإصابة (مع كل منصف) يحكم بالعدل ويقضي بالإنصاف (ويرد النزاع) في كون المخطئ في الظنيات مخطئا أو لا (إلى عبارة) أي قول (وهو أن ما ليس حكما في حقه) أي المجتهد (قد أخطأه) وبذلك تصير هذه العبارة: هذا المجتهد إنما أخطأ ما ليس حكما لله تعالى في حقه فيكون هذا هو محل النزاع القولي، فيصير حينئذ الخلاف لفظيا لا حقيقيا (وذلك) لأن هذا الذي تضمنه هذا القول (مسلم) مقبول إطلاقه (ولكنه نوع مجاز) فليس حقيقة إذ هذه التخطئة ما هي إلا (كتخطئة المصلي إلى بيت المقدس) بعدما نقلت القبلة إلى البيت الحرام، وهو لا يدري بذلك، إذ قد صدر منه ذلك (قبل بلوغ الخبر) خبر حصول هذا النسخ ووقوعه ووصوله إليه.

(ثم) إن (هذا المجاز أيضا) ليس إطلاقه عاما في هذا الشأن إذ لا ينقدح في حكم حصل عن اجتهاد على وجه الشمول والاستغراق و(إنما ينقدح في حكم نزل من السماء ونطق به الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ) ثم أخطأ المجتهد في إدراكه لجهله بورود دليله (كما) وقع لأهل الحبشة وقباء من الصحابة (في تحويل القبلة و)

وقع للصحابة في (مسألة المخابرة) التي تقدم بيانها، وما كان الصحابة عليه من أنهم كانوا يخابرون أربعين عاما، إلى أن أخبرهم رافع بن خديج بأنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قد نهى عن ذلك.

فهذا الضرب من المسائل هي التي يقال للمخطئ فيها: إنه مخطئ على وجه المجاز، لأن هذه المسائل فيها أحكام معينة تقررت بالنصوص الواردة بها.

هذا هو الطرف الأول.

أما الطرف الثاني فالذي يظهر من كلام المصنف هو هذا الذي أورده بقوله: (أما سائر) المسائل (المجتهدات) يعني المجتهد فيها (التي يلحق فيها الحكم المسكوت عنه) فيها (بالمنطوق) به فيها (قياسا واجتهادا) تمييز محول عن المجرور يعني يلحق فيها الحكم المسكوت عنه بالحكم المنطوق به فيها بالقياس والاجتهاد (فـ)ـإنها (ليس فيها حكم شرعي معين أصلا) بل هي خالية منه وإنما يتعين هذا الحكم فيها بغلبة الظن الذي يقوم بالمجتهد، فما غلب على ظنه فهو حكم الله تعالى في حقه فيها، وإنما قلنا بأنه ليس في هذه المسائل حكم معين (إذ الحكم خطاب شرعي مسموع) وهو نص القرآن أو السنة (أو) معنى (مدلول عليه بدليل قاطع) قاض به كمدلول الإجماع.

فما ورد فيه من المسائل ذلك فهو الذي تقرر في حقه أن فيه حكما شرعيا.

(و)أما (ما ليس) واردا (فيه خطاب ونطق) شرعي وما في مرتبته من حيث ثبوته (فـ)ـإنه (لا حكم فيه أصلا) وعلى وجه الإطلاق (إلا ما غلب على ظن المجتهد) أنه الحكم فيه.

(وسنفرد لـ)ـبيان هذا الأمر وتوضيحه (مسألة ونبين) فيها (أنه ليس في) هذه (المسألة) الظنية المجتهد فيها ما هو (أشبه) بالحق (عند الله عَزَّوَجَلَّ) وأن هذا الأشبه هو المكلف بدركه، نعم قد قال قوم بهذا ولكنه باطل.

هـذه هي الأدلة التي ساقها المصنف لنصرة مذهب المصوبة القائلين بأنه لا حكم معين في المسائل الاجتهادية. وقد ساق غيره أدلة أخرى لنصرت هذا المذهب - مذهب من يقول لا حكم معين في هذا الضرب من المسائل-.

ومن ذلك ما أورده الرازي قائلا: " واحتج القائلون بأنه لا حكم لله تعالى في الواقعة بأمور:

أحدها: لو كان في الواقعة لله حكم لكان إما أن يكون عليه دليل وأعني بالدليل القدر المشترك بين ما يفيد الظن وبين ما يفيد اليقين أو لا يكون والقسمان باطلان فبطل القول بثبوت الحكم أما الملازمة فظاهرة وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون عليه دليل لأنه لو كان عليه دليل لكان المكلف متمكنا من تحصيل العلم أو الظن به فكان الحاكم بغيره حاكما بغير ما أنزل الله تعالى فيلزم تكفيره لقوله تعالى: " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون "، وتفسيقه لقوله تعالى: " ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون"، والقطع بأنه من أهل النار لأنه يكون تاركا لما أمر الله به و تارك المأمور به عاصي والعاصم من أهل النار لقوله تعالى: " ومن يعص الله ورسوله ويتعدى حدوده يدخله نارا خالدا فيها" ولما أجمعت الأمة على فساد هذا اللوازم علمنا أنه ليس على الحكم دليل فإن قلت هذه العمومات مخصوصة لأن أدلة هذه الأحكام غامضة فيكون التكليف باتباعها حرجا وذلك منفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج قلت غموض أدلة هـذه الأحكام لا يزيد على غموض أدلة المسائل العقلية مع كثرة مقدماتها وكثرة الشبه فيها وكون الخطأ فيها كفرا وضلالا فكذا ها هنا وإنما قلنا إنه لا يجوز أن لا يكون عليه دليل لأنه لو كان كذلك لكان التكليف به تكليفا بما لا يطاق وإنه غير جائز فثبت بما ذكرنا فساد القسمين ويلزم من فسادهما القطع بأنه لا حكم في الواقعة ألبتة.

وثانيها: أن الأمة مجمعة على أن المجتهد مأمور بأن يعمل على وفق ظنه ولا معنى لحكم الله إلا ما أمر به وإذا كان مأمورا بالعمل بمقتضى ظنه فإذا عمل به كان مصيبا لأنه يقطع بأنه عمل بما أمره الله به فوجب أن يكون كل مجتهد مصيبا.

وثالثها: لو وجد الحكم لوجد عليه دليل قاطع لكن لم يوجد عليه دليل قاطع فوجب أن لا يوجد الحكم ألبتة بيان الملازمة هو أن بتقدير وجود الحكم إما أن يوجد عليه دليل أو لا يوجد عليه دليل فإن لم يوجد عليه دليل ألبتة كان التكليف بذلك الحكم تكليف ما لا يطاق وأن وجد عليه دليل فذلك الدليل إما أن يكون مستلزما لذلك المذكور قطعا أو ظاهرا أو لا قطعا ولا ظاهرا والقسمان الأخيران باطلان أما أنه لا يجوز أن لا يستلزمه قطعا فالأمر فيه ظاهر لأن الذي يكون كذلك استحال أن يتوصل به إلى ثبوت المدلول وأما أنه لا يجوز لا أن يستلزمه ظاهرا فلأن هذا الدليل إما أن يمكن وجوده بدون المدلول أو لا يمكن فإن لم يمكن كان مستلزما له قطعا لا ظاهرا وإن أمكن وجود الدليل بدون ذلك المدلول في بعض الصور فلو استلزمه في صورة أخرى فلا يخلو إما أن تتوقف صيرورته مستلزما على انضمام قيد إليه أو لا تتوقف فإن توقف على انضمام قيد إليه كان المستلزم للمدلول ذلك المجموع لا ذلك الذي فرضناه أولا دليلا وإن لم يتوقف على انضمام قيد إليه فذلك الشيء تارة ينفك عن المدلول وأخرى يستلزمه من غير انضمام قيد إليه لا بالنفي ولا بالإثبات فيلزم رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح وذلك محال وإذا ثبت أن المستلزم هو ذلك المجموع فذلك المجموع إن أمكن انفكاكه عن المدلول استحال أن يستلزم المدلول إلا بقيد آخر فإما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي إلى شيء يمتنع انفكاكه عن المدلول فحينئذ يكون دليلا قطعيا لا ظاهرا.

فإن قلت الدليل الظاهر هو الذي يستلزم كون المدلول أولى بالوجود أو كونه غير منته إلى الوجوب وهذا المعنى ملازم له أبدا.

قلت الأولوية التي لا تنتهي إلى حد الوجوب ممتنعة لأن مع تلك الأولوية إن امتنع العدم فذلك هو الوجوب وإن لم يمتنع فتلك الأولوية يمكن حصولها مع الوجود تارة ومع العدم أخرى ورجحان أحدهما على الآخر إن توقف على انضمام قيد زائد لم يكن الحاصل أولا كافيا في الرجحان وإن لم يتوقف لزم رجحان الممكن من غير مرجح وهو محال فثبت بهذا البرهان القاطع أن الذي لا يستلزم الشيء قطعا استحال أن يستلزمه بوجه من الوجوه لا ظنا ولا ظاهرا فثبت أنه لو وجد في الواقعة حكم معين لوجد عليه دليل قاطع ولما انعقد الإجماع على أنه ليس كذلك علمنا أنه ليس في الواقعة حكم ألبتة.

ورابعها: لو حصل في الواقعة حكم معين لكان ما عداه باطلا ولو كان كذلك لزم أمور أربعة:

أحدها: يلزم أن لا يجوز لأحد من الصحابة أن يولي بعضهم بعضا مع علمهم بكونهم مخالفين لهم في مذاهبهم لأن التمكين من ذلك تمكين من ترويج الباطل وإنه غير جائز لكنه قد وقع ذلك روي أن أبا بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ولى زيدا مع أنه كان يخالفه في الجد وولى علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ شريحا مع أنه كان يخالفه في كثير من الأحكام.

وثانيها: يلزم أن لا يمكنه من الفتوى وقد كانوا يفعلون ذلك.

وثالثها: كان يجب أن ينقضوا أحكام مخالفيهم وأن ينقض الواحد منهم حكم نفسه الذي رجع عنه لأن كثيرا منهم قضى بقضايا مختلفة لكن لم ينقل عن أحد منهم أنه نقض حكم غيره ولا حكم نفسه عند رجوعه عنه.

ورابعها: أنهم اختلفوا في الدماء والفروج والخطأ في ذلك يكون كبيرا لأنه لا فرق بين أن يمكن غيره بفتواه بالباطل من القتل وأخذ المال وبين أن يقتل

ويأخذ المال ويصرفه إلى غير المستحق ابتداء في كونه كبيرا ويجب تفسيق فاعله والبراءة عنه ولما لم يوجد شيء من هذه اللوازم الأربعة علمنا أنه لا حكم في الواقعة أصلا فإن قلت فلم لا يجوز أن يقال ذلك الخطأ كان من باب الصغائر فلا جرم لم يجب الامتناع عن التولية ولا المنع من الفتوى ولا البراءة ولا التفسيق سلمنا أنه كبيرة فلم لا يجوز أن يقال هذه الأمور إنما تلزم لو حصل في هذه المسائل طريق مقطوع به أما إذا كثرت وجوه الشبه وتزاحمت جهات التأويلات والترجيحات صار ذلك سببا للعذر وسقوط اللوم سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بوجوه:

الأول: ما روى عن الصحابة من التصريح روي عن الصديق الأكبر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال في الكلالة أقول فيها برأيي فإن كان صوابا فمن الله تعالى وإن كان خطأ فمني واستغفر الله وعن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه حكم بحكم فقال له بعض الحاضرين هذا والله هو الحق وحكم بحكم آخر فقال له الرجل هو والله الحق فقال له عمر إن عمر لا يعلم أنه أصاب الحق لكنه لا يألوا جهدا وقال أيضا لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمنه وقال علي لعمر في قصة المجهضة إن قاربوك فقد غشوك وإن اجتهدوا فقد أخطأوا وقال ابن مسعود في المفوضة أقول فيها برأيي فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله عنه بريئان ونقل أن جماعة الصحابة خطأوا ابن عباس في إنكار العول وقال ابن عباس ألا يتقي الله زيد بن ثابت.

الثاني: أن الصحابة اختلفوا قبل العقد لأبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقالت الأنصار منا أمير ومنكم أمير وكانوا مخطئين لمخالفتهم قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ الأئمة من قريش ولم يلزم من ذلك الخطأ إظهار البراءة والتفسيق فكذا ههنا.

الثالث: اختلفوا في أن مانع الزكاة هل يقاتل وقضى عمر في الحامل المعترفة بالزنا بالرجم وكان ذلك على خلاف النص ولم يلزم تفسيق عمر فكذا ها هنا.

وأما قوله في الوجه الرابع إنهم اختلفوا في الدماء والفروج والخطأ فيها كبير قلنا لا نسلم فإنه لما لم يمتنع أن تكون الأقوال المختلفة صوابا على مذهبكم فلم لا يجوز أن يكون الخطأ فيها صغيرا. وقوله لا فرق بين القتل والغصب ابتداء وبين التمكين منهما بالفتوى الباطلة قلنا لا نسلم ولم لا يجوز أن يكون تمسكه في ذلك بما يشبه الدليل سببا لسقوط العقاب والتفسيق.

قلت أما الجواب عن الأول فالذي يدل على أنه لو كان خطأ لكان من الكبائر لا من الصغائر أن تارك العمل به تارك للعمل المأمور به فيكون عاصيا فيكون مستحقا للنار.

وعن الثاني أن غموض الأدلة وكثرة الشبه فيها ها هنا أقل مما في العقليات مع أن المخطئ فيها كافر أو فاسق.

وعن الثالث أن نقول ترك البراءة والتفسيق مع التمكين من الفتوى والعمل منقول عن هؤلاء الذين نقلتم عنهم التصريح بالتخطئة فلا بد من التوفيق وقد تعذر صرفه إلى كون الخطأ صغيرا لما بينا فساده فإذن لا طريق في التوفيق إلا صرف ما نقلناه إلى قسم وما نقلتموه إلى قسم آخر وذلك لأنا لا ندعي التصويب في كل المسائل الشرعية حتى يضرنا ما ذكرتموه أما أنتم فتدعون الخطأ في كل الاختلافات فيضركم حديث ما ذكرناه فنحمل التخطئة على ما إذا وجد في المسألة نص قاطع أو على ما إذا لم يستقص المجتهد في وجوه الاستدلال وقوله إن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان معناه إن استقصيت في وجوه النظر والاستدلال فمن الله وإن قصرت فمني ومن الشيطان.

وأما المعارضة الثانية فجوابها أن الأنصار ما سمعوا ذلك الحديث فلا جرم لم يستحقوا التفسيق والبراءة بخلاف هذه المسائل فإن كل واحد من المجتهدين عرف حجة صاحبه وأطلع عليها فلو كان مخطئا لكان مصرا على الخطأ بعد اطلاعه عليه فأين أحد البابين من الباب الآخر وهذا هو الجواب أيضا عن اختلافهم في مانعي الزكاة وقصة المجهضة قوله على الوجه الرابع لما جاز أن تكون المذاهب المختلفة في الدماء والفروج خفية فلم لا يجوز أن يكون الخطأ فيها صغيرا لا كبيرا قلنا قد ذكرنا الدليل على أن الخطأ في هذا الباب لا بد وأن يكون كبيرا ولأنه روي أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قال من سعى في دم مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوبا بين عينيه آيس من رحمة الله فهذا وأمثاله من الأحاديث التي لا حد لها يدل على أنه لو كان المفتي في هذه الوقائع مخطئا لكان خطؤه كبيرة لا صغيرة وخامسها لو كان المجتهد مخطئا لما حصل القطع بكون الخطأ فيه مغفورا وقد حصل ذلك فهو ليس بمخطئ بيان الملازمة أنه لو حصل القطع بكون الخطأ مغفورا لكان في ذلك الوقت إما أن يجوز المخطئ كونه مخلا بنظر يلزمه فعله أو لا يجوز ذلك فإن لم يجوز ذلك كان كالساهي عن النظر الزائد فلم يكن مكلفا بفعله وإذا لم يكن مكلفا بفعله لم يستحق العقاب بتركه فلا يكون مخطئا وقد فرض مخطئا هذا خلف وإن جوز كونه مخلا بنظر زائد لم يخل إما أن يعلم في تلك الحالة أنه مغفور له إخلاله بذلك النظر الزائد أو لا يعلم ذلك فإن علم ذلك لم يصح لأن المجتهد لا يعلم المرتبة التي إذا انتهى إليها غفر له ما بعدها لأنه إن اقتصر على أول المراتب لم يغفر له ما بعدها وما من مرتبة ينتهي إليها إلا ويجوز أن لا يغفر له ما بعدها ولا تتميز بعض تلك المراتب من بعض ولأنه لو عرف تلك المرتبة لكان مغري بالمعصية لأنه علم أنه لا مضرة عليه في ترك النظر الزائد مع كونه مثابا

عليه فثبت أنه لا يعرف تلك المرتبة وإذا لم يعرفها جوز أن لا يغفر له إخلاله بما بعدها من النظر وجوز أيضا في كل مخطئ من المجتهدين أنهم ما انتهوا إلى المرتبة التي يغفر لهم ما بعدها وفي ذلك تجويز كونهم غير مغفور لهم فثبت أنه لو كان مخطئا لما حصل القطع بكونه مغفورا له لكنه حصل القطع بذلك لأنهم اتفقوا من لدن عصر الصحابة إلى يومنا هذا أن ذلك مغفور لهم فعلمنا أن المجتهد ليس بمخطئ وسادسها قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم خير الناس في تقليد أعيان الصحابة وكان الصحابة مختلفين في المسائل فلو كان بعضهم مخطئا في الحكم أو في الاجتهاد لكان قد حثهم على الخطأ والمصير إليه وأنه لا يجوز وسابعها قوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ لمعاذ لما رتب الاجتهاد على السنة والسنة على الكتاب أصبت حكم بتصويبه مطلقا ولم يفصل بين حالة وحالة فعلمنا أن المجتهد مصيب على الإطلاق".

هذا ما تيسر إيراده من أدلة مذهب المصوبة هؤلاء. وبعد بيان هذا ننتقل إلى أدلة المخطئة فنقول:

متمسكات المخطئة

بعد ما تم سرد أدلة ما تقدم أنه المذهب المختار وهو مذهب المصوبة القائلين: لا حكم لله تعالى معين في المسائل الاجتهادية، نسوق (ونذكر الآن شبه المخالفين) لهذا المذهب الذي نرى أنه المذهب الصحيح المختار، فهؤلاء المخالفون هنا هم الذين يخطئون المجتهد في المسائل الظنية إذا أخطأ الحكم الذي يقولون إنه معين في كل مسألة من هذه المسائل. وهذه الشبه التي يتمسكون بها هي على ضربين:

الضرب الأول: الشبه العقلية والضرب الثاني: الشبه النقلية، فلنذكر أولا هذه الشبه العقلية (وهي أربع) فنقول:

(الشبهة الأولى) من هذه الشبه هي (قولهم هذا المذهب) الذي عليه المصوبة وهو أن كل مجتهد مصيب هو مذهب ممتنع (في نفسه محال) في ذاته، وإنما قلنا إنه محال (لأنه) متناقض في ذاته إذ (يؤدي إلى الجمع بين النقيضين) وهذا الجمع بين النقيضين هو أن يكون الشيء حراما حلالا. (و) مثاله الأول (هو أن يكون قليل النبيذ - مثلا- حلالا حراما) وهذا حكم متناقض، إذ كيف يمكن أن يكون الشيء الواحد حراما حلالا على وجه الجمع والوحدة، فهل يمكن لخطاب الشرع أن يتعلق بشيء واحد قاضيا فيه بحكمين متناقضين، أو أن يشرع الشارع حكمين متناقضين في شيء واحد؟

هذا هو المثال الأول.

(و) المثال الثاني هو أن يكون (النكاح بلا ولي صحيحا باطلا) فيجتمع فيه البطلان والصحة على سبيل الاتحاد.

(و)المثال الثالث هو (المسلم إذا قتل كافرا) فإنه يكون دم هذا الكافر (مهدرا) لا دية ولا قصاص فيه بناء على أن المسلم لا يقتل بالكافر كما هو رأي الجمهور (و)يكون كذلك (مقادا) أي يثبت به القود وهو القصاص، والمقرر في الكافر الحربي والمرتد أن المسلم لا يقتل بهما والخلف إنما هو في الكافر الذمي؛ فذهب قوم إلى أنه لا يقتل به، وذهب آخرون إلى شرع القصاص فيه. وإنما قيل بأن هذا هو الحكم الذي يقرر هنا (إذ ليس في هذه المسألة) كالمسألتين الأخريين وما في حكمهما (حكم معين) على رأيكم يا معشر المصوبة (و)إذ (كل واحد من المجتهدين مصيب) على رأيكم أيضا (فإذا) بناء على هذا الذي دل عليه كلامكم (الشيء ونقيضه) يجتمعان في كل مسألة من هذه المسائل، لأنهما معا فيها (حق وصواب).

هذا هو الدليل الأول الذي استدل به أهل هذا المذهب، وهم المخطئة.

(و) قد (تبجح بعضهم) وهو الأستاذ أبو إسحاق بهذا الدليل وافتخر به (حتى قال) في ذم مذهب المصحوبة أن (هذا مذهب أوله سفسطة) وهو إنكار ما هو معلوم بالضرورة العقلية أو الحسية ونحوهما (وآخره زندقة) إي خروج من الملة الإسلامية (لأنه) أي هذا المذهب صاحبه والقائل به (في الابتداء) أي أول قوله ورأيه فيه (يجعل الشيء ونقيضه حقا) وصوابا إذ يقول هذا الشيء حلال حرام - مثلا - (وبالآخر) أي آخر قوله فيه (يرفع الحجر) التكليفي الشرعي عن المكلفين (و) يلغيه (إذ يخير المجتهد بين) الحكم بـ(ـالشيء و) الحكم بـ(ـنقيضه) كالحلال والحرام (عند تعارض الدليلين) الموجبين لهما في نظر المجتهد وعلى وفق ما يبدو له (و) كذلك (يخير المستفتي) إذ يسند له الخيرة (لتقليد من شاء) من المفتين (وينتقي من المذاهب) الفقهية (أطيبها) على قلبه وأحبها إلى نفسه وأحسنها (عنده) فهو على الخيرة في ذلك كله، وهذا لا يخفى ما فيه من رفع التكليف ومقتضى الإيجاب الذي يقضي به الدليل الشرعي في الأحكام.

هذا هو متضمن هذا الدليل ومقالة هذا المتبجح به، ولا يخفى ما في هذا القول من الفساد والبطلان، وبذلك وقع إيراد الجواب عنه.

(والجواب) المورد عنه الذي يقضي ببطلانه هو أن يقال في حقه: (إن) متضمن (هذا) الدليل هو إلا (كلام فقيه سليم القلب) ساذج (جاهل بالأصول) المتعلقة بالتكليف (و) جاهل كذلك (بحد النقيضين) اللذين سمتهما أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان (و) جاهل أيضا (بحقيقة الحكم) من حيث اتصاف الشيء به، إذا هو (ظان أن) ما قضى به الشارع من (الحل والحرمة) ونحوهما (وصف للأعيان) أي الذوات وبناء على هذا يقضي بهذه الاستحالة ويحكم بها (فيقول) في تقرير ذلك وبيانه: (يستحيل ويمتنع عقلا أن يكون النبيذ حلالا حراما كما يستحيل) ويمتنع عقلا (أن يكون الشيء قديما) أي لا أولية له (وحادثا) أي

موجدا مسبوقا بالعدم هذا هو ظن هذا الفقيه وإنما ظن هذا (و)اعتقده لأنه (ليس يدري أن الحكم) الشرعي (خطاب) واقتضاء (و)هو (لا يتعلق بالأعيان) والذوات (بل يتعلق بأفعال المكلفين) لأنها محل التكليف ومجراه (و)لذلك وهو كون الخطاب متعلقه الأفعال (لا يتناقض) ورود أحكام مختلفة على فعل واحد، ويكون ذلك الاختلاف فيها موجبه اختلاف المخاطبين بها.

مثال ذلك (أن يحل لزيد ما) أي الفعل الذي (يحرم على عمرو) وذلك (كـ)ـالمرأة (المنكوحة) فإنها قد (تحل) يعني يحل وطؤها (لزيد) لأنها زوجه مثلا (وتحرم على) الشخص (الأجنبي) لأنها في عصمة زيد، إذ هي زوجته. (وكالميتة) فإنها (تحل للمضطر) أي يحل أكله لها (دون) الشخص (المختار) الذي لم يقم به اضطرار (وكالصلاة) فإنها (تجب على) الشخص (الطاهر) من الحدث (وتحرم على) المرأة (الحائض) والنفساء. فهذا كله ونحوه مما يجتمع في فعل واحد (و)لا يوصف مع ذلك بالحكم المتناقض إذ ليس بالمتناقض لأن أطرافه لا تعارض بينها (وإنما الاجتماع المتناقض) هو ما تعارضت أطرافه وذلك مثل (أن يجتمع التحليل والتحريم في حالة واحدة) هي متعلق الحكم المكلف به وهي (لشخص واحد) والاجتماع يكون كذلك (في فعل واحد) كأكل الميتة (من وجه واحد) وهو الأمر أو النهي، ومفتٍ واحد. هذا هو الاجتماع الذي يقضى عليه بالتناقض لاجتماع ما يتحقق به التناقض فيه من وحدات (فإذا تطرق التعدد) لما ذكر من الزمان والمحكوم عليه والفعل ونحو ذلك من هذه الوحدات انتفى التناقض وارتفع (و)كذلك إذا تطرق (الانفصال إلى شيء من هذه الجملة) من الوحدات بحيث لم تجتمع كلها (انتفى التناقض) وارتفع في ذلك فيصبح محل هذا الاجتماع لا تناقض فيه، **فيمضي في حقه على وفق ذلك** (حتى) إننا (نقول) إيقاع (الصلاة في الدار

المغصوبة حرام قربة) أي عبادة يتقرب بها إلى الله فهي حرام وقربة معا في آن واحد (لشخص واحد) هو موقعها، و (لكن) ذلك إنما حصل لانفكاك جهتي الحكمين الحرمة والقربة إذ هذه الصلاة حرام (من وجه) وهو كونها موقعة في أرض مغصوبة فكانت منهيا عنها (دون وجه آخر) وهو كونها عبادة مأمورا بها. وهذه المسألة قد تقدم تقريرها على هذا الوجه تقريرا مفصلا.

(فإذاً اختلاف الأحوال) في محل الاجتماع وتعددها (ينفي) حصول (التناقض) ووقوعه ويمنعه (ولا فرق) في هذا الاختلاف (بين أن يكون اختلاف الأحوال) أحوال المكلفين التي تكون (بـ)ـمثل (الحيض والطهر و)التلبس بـ(ـالسفر و) المقام في (الحضر أو بالعلم والجهل) والوهم (وغلبة الظن) وكل ما يكون به الاختلاف في التكليف بين المكلفين من أحوال، لأن هذه الأحوال إذا اختلفت اختلفت الأحكام المتعلقة بمحالّها (فالصلاة حرام على) الشخص (المحدث إذا علم أنه محدث) أي قام به الحدث (و) هي (واجبة عليه إذا جهل كونه محدثا) إذ اعتقد أنه على طهارة، وهكذا يكون علمه وجهله في هذه المسألة قد أوجبا حكمين مختلفين في حقه، فيلحق بها ما في حكمها من مسائل.

(و)هذا الذي قررناه في هذين الحالين ونحوهما هو ما يجري في كل حالين مختلفين متقابلين فإنهما يقضيان بالاختلاف فيما يترتب عنهما من حكم فإنه على وجه التمثيل (لو قال الشارع يحل ركوب البحر لمن غلب على ظنه) أنه تحصل له (السلامة) من الهلاك فيه (ويحرم) ركوبه (على من غلب على ظنه) وقوعه في (الهلاك فغلب على ظن الجبان) أنه واقع في (الهلاك) لو ركبه (و) غلب (على ظن الجسور) الشجاع أنه ستحصل له (السلامة) والنجاة إذا ركبه (حرم) ركوبه (على) هذا (الجبان) الذي يظن أنه هالك لو ركبه (وحل لـ)ـهذا (الجسور) الذي يعتقد أنه ناج من الهلاك تحصل له السلامة إذا ركبه. وهكذا

اختلف حكما هذين الشخصين باختلاف ظنيهما واعتقاديهما بالإضافة إلى هذا الركوب، ولم يتناقض اجتماع هذين الحكمين في هذا الفعل لتعدد من خوطب بهما ولاختلاف حاليهما.

(و) هذا الذي قرر في حق قول الشارع هذا من أنه لا تناقض فيه هو الذي يقرر ويقال (كذلك) فيما (لو صرح الشارع) بنحو هذا في حكم النبيذ - مثلا- (وقال) في ذلك (من غلب على ظنه أن النبيذ بالخمر أشبه) لما جمع بينهما من صفة الإسكار وأصالة العنب (فقد حرمته عليه) أي حرمت عليه شربه (ومن غلب على ظنه أنه) أي الخمر (بالمباحات) كالماء والنقيع ونحوهما (أشبه) لكونه غير مخمر (فقد حللته) وأبحته (له لم يتناقض) الشارع في قوله هذا، وإن حكم في حق النبيذ فيه بحكمين مختلفين، وإنما لم يتناقض لتعدد من تعلق بهما الحكمان.

وبناء على هذا (فـ)إن (صريح مذهبنا) وحقيقته في هذا الضرب من القول الشرعي هو قبولنا له أن (لو نطق به الشرع) معتقدين أنه (لم يكن متناقضا) معناه (ولا محالا) من حيث تعلقه وجريانه على المكلفين في الخارج.

هذا هو مذهبنا في هذا الضرب من القول لو صدر عن الشارع.

(و)أما (مذهب الخصم) المخالف لنا فهو أنه (لو صرح به) أي بهذا القول ونحوه (الشرع) لما قبل لأنه عنده ممتنع التعقل إذ (كان) تصوره له أمرا (محالا) لما يحتمله في رأيه من التناقض، والصحيح أن هذا ليس بمحال ولا متناقض إنما القول المتناقض الذي معناه محال تصوره والتكليف به (هو أن يقول) الشارع (كلفتك العثور والاطلاع على ما) أي الحكم الذي (لا دليل عليه) ولا أمارة ترشد إليه. ومع هذا يجب عليك العثور على هذا الحكم ومعرفته.

(أو يقول) مثلا (كلفتك العثور) والاطلاع (على ما) أي على الحكم الذي (عليه دليل) شرعي منصوب للدلالة على ذلك الحكم (لكن لو تركته) وأعرضت عنه (مع القدرة) أي قدرتك على العثور عليه والعلم به (لم تأثم) ولم تعص. فهذا القول بجزئيه متناقض المضمون فيكون الجزء (الأول) منه (محالا) معناه وذلك (من جهة) أنه يتضمن (تكليف ما لا يطاق) إذ كيف يتأتى العثور على حكم لا دليل عليه فالتكليف بذلك تكليف ما لا يطاق (و)كذلك يكون الجزء (الثاني) منه أيضا (محالا) وذلك (من جهة) حصول (تناقض) معنى (حد الأمر) فيه (إذ حد الأمر) هو (ما يعصي تاركه) يعني تارك العمل به وامتثاله وهذا القول اجتمع فيه الأمر وسقوط العصيان والإثم عمن لم يمتثل ذلك الأمر وهذا يفيد التناقض إذ هذا السقوط لا يجتمع شرعا مع الأمر، وقد اجتمع في هذا القول فكان ذلك أمرا محالا.

هذا هو الجواب الأول عن هذا الدليل -الشبهة-.

(الجواب الثاني) عنه (هو) أن الجمع بين الحل والحرمة في وصف عين واحدة لا يقتضي التناقض على وجه الإطلاق. فإن طلب منا بيان ذلك فـ(إنا نقول) في إيراده وسوقه: (لو سلمنا أن الحل والحرمة وصف للأعيان أيضا) كما هو وصف للأفعال حقيقة (لم يتناقض) اجتماع هذين الحكمين في عين واحدة (إذ) قد (يكون) ما ذكر من الحل والحرمة (من الأوصاف الإضافية) التي تثبت لمن اتصف بها بحسب جهاته الاعتبارية المختلفة القاضية بهذا الاختلاف في الاتصاف، (و)بذلك (لا يتناقض) ولا يتعارض اتصاف عين واحدة بحكمين مختلفين، فلا يتناقض ولا يتعارض (أن يكون الشخص الواحد أبا ابنا) مثلا و(لكن) ذلك إنما يصح إذا صرف (لشخصين) مختلفين، إذ قد يكون أبا لزيد، وابنا لعمرو - مثلا- (و) كذلك لا يتناقض (أن يكون الشيء الواحد مجهولا ومعلوما لكن لـ)شخصين (اثنين) فإنه قد يكون مجهولا لزيد ومعلوما لعمرو

(و) على هذا المساق (تكون المرأة حلالا وحراما ولكن لرجلين) مختلفين وذلك (كالمنكوحة) أي المتزوجة فإنها (حرام للأجنبي) وهو من ليس زوجا لها و(حلالا للزوج) يعني زوجها (و)مثل ذلك (الميتة) فإنها (حرام للمختار) وهو هنا غير المضطر (حلال للمضطر) إلى أكلها.

هذا ما أورده المصنف في شأن صحة اجتماع وصفين متعارضين في ذات واحدة بلا تناقض ولا تعارض بينهما لاختلاف وجه إضافة كل واحد منهما إلى تلك الذات لكن ما ذكره من الأحكام الفقهية لا يجري عليها اتصاف الذوات بها، بل الأفعال هي التي تتصف بها، فما أنكره فيما سبق صار إليه هنا. فتقرر أن هذا الذي مثل به من الأحكام الفقهية في مجرى كلامه على اتصاف الذوات بأوصاف مختلفة متعارضة في معانيها ومع ذلك لا يوجب اجتماعها التناقض والتعارض بينها غير مسلم، إذ هذه الأحكام متعلقها الأفعال فهي أوصاف شرعية لها، لا أوصاف للذوات. وهذه غفلة من المصنف. لكن قد يقال: إنما ساق هذا القول مساقا جدليا مبنيا على فرض صحة اتصاف الأعيان بما ذكر من الصفات والأحكام، وإن كان ذلك ممتنعا بمقتضيات العقول إذ ما لا يعقل لا يسلم، وعلى كل فهذا رأيه رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ، وعلى الجملة هذا هو هذا الجواب الثاني.

(الجواب الثالث) هو أنه لا تناقض فيما ذكر وقد بين وجه ذلك و(أن التناقض) الحقيقي هو (ما ركبه هذا الخصم) وأتاه إذ متضمن كلامه أن الشارع كلف المجتهد الاجتهاد على قدر وسعه وجهده، فإذا أتى بذلك على تمامه فإنه قد يخطئه، وهذا تناقض، إذ كيف يأتي المكلف بما كلفه الشارع، ثم بعد تحصيله ذلك يخطئه. فمقتضى تحصيل المكلف والإتيان به هو براءة الذمة وانقطاع الخطاب الشرعي المتعلق بذلك المكلف به (فإنه) قد (اتفق كل محصل) لما يجب تحصيله من المعرفة والعلم (لم يهذ هذيان) بشر (المريسي) الذي تقدم بيانه (أن كل مجتهد يجب عليه) شرعا (أن يعمل بما

أدا)ه (إليه اجتهاده) من رأي وقول فقهي، فإن لم يعمل بهذا الذي أداه إليه اجتهاده فإنه يأثم (ويعصي بتركه) ويبطل العمل الذي يأتي به مخالفا له.

خلاصة القول أن حكم الله تعالى في حق المجتهد هو ما أداه إليه اجتهاده (فالمجتهدان) في إدراك جهة (القبلة) ومعرفتها إذا اجتهدا في ذلك، ثم اختلفا في تعيينه فإنه يجب على كل واحد منهما أن يصلي إلى الجهة التي ظهر له باجتهاده أنها القبلة فـ(يجب على أحدهما استقبال جهة يحرم على الآخر استقبالها) فالجهة التي يجب عليه استقبالها هي الجهة التي أداه اجتهاده إلى أنها شطر البيت الحرام، والتي يحرم عليه استقبالها هي غيرها. وهذا حكم كل واحد منهما، ولا يجوز لأحدهما تقليد الآخر واتباعه، وترك ما أداه إليه اجتهاده من ذلك (فإن المصيب) منهما (لا يتميز عن المخطئ) منهما، فاحتمال الخطأ والصواب ممكن وروده في حق قول كل واحد منهما، ثم إن كل حكم لله تعالى في حق كل واحد منهما هو ما أداه إليه اجتهاده (فيجب على كل واحد منهما) بناء على ذلك (العمل بنقيض ما يعمل به الآخر) وما يراه صوابا في ذلك.

هذا هو الجواب بتمامه على هذا الدليل الذي هو الشبهة الأولى.

(الشبهة الثانية) من شبه هؤلاء المخطئة هي (قولهم إن سلمنا لكم) يا معشر المصوبة (أن هذا المذهب) الذي أنتم عليه (ليس بمحال في نفسه) وبناء على ذلك يقبل (لو صرح الشرع به) وأمر بالعمل بمقتضاه (فهو مؤد) وموصل (إلى) الحكم (المحال) حصوله ووقوعه (في بعض الصور) لما بين طرفيه من التعارض والترافع. وهذا يعرض للمجتهد في مجاري اجتهاده كما يعرض أيضا لصاحب الواقعة نفسه. (فـ)كل ذلك قد يكون عنه الإيصال إلى المحال.

أما (أداؤه إلى المحال في حق المجتهد) فإنه يتحقق (بأن يتقاوم) ويتعارض عنده (دليلان) شرعيان (فيتخير) على ما هو الراجح (عندكم) وعلى ما هو

موافق لمذهبكم (بين الشيء) وهو أحد الدليلين أو حكم من حكميهما (ونقيضه) وهو ما يقابله من الدليل أو الحكم (في) حق (حالة واحدة) وهي الحالة التي هي موضوع الدليلين.

هذه هي الصورة التي يحصل فيها إيصال مذهبكم يا معشر المصوبة إلى المحال في حق المجتهد.

(و)أما (أداؤه) إلى المحال (في حق صاحب الواقعة) نفسه (ف)ـإنه يحصل (في) ما (إذا نكح) أي تزوج (مجتهد مجتهدة ثم قال لها: أنت بائن) مني (وراجعها) فردها إلى عصمته (والزوج شفعوي) أي هو على مذهب الشافعي (و)بذلك (يرى) صحة هذه (الرجعة) ووقوعها شرعا (و) هذه (الزوجة حنفية) على مذهب أبي حنيفة، وبذلك (ترى) ألفاظ (الكنايات) وهي الألفاظ التي يكنى بها عن الطلاق (قاطعة للعصمة) ورافعة لها موجبة للبينونة (و)مانعة من (الرجعة) إذ تفيد البينونة الكبرى.

(فيسلط الزوج) ويصرّ (على مطالبتها بالوطء) يعني مطالبته إياها بالوطء والجماع بناء على أنه يرى أنها زوجه (و)هي بناء على أنه لم يبق زوجا لها (يجب عليها منع ما سلط) ذلك (الزوج عليه) وطالب به وهو الوطء لها (بعينة) وهكذا أدى مذهبكم هذا إلى التناقض بين الاجتهادين، وهو ما ترتب عنه استحالة إثبات حكم معين في هذه النازلة.

(و)مثل هذه الاستحالة والامتناع هو كذلك ما يجري فيما (إذا نكح) شخص امرأة (بغير ولي أولا، ثم نكحها آخر بولي فإن كل واحد من المذهبين) مذهب إسقاط شرطية الولي في النكاح، ومذهب إيجابه على وفق رأيكم يكون (حقا فـ)ـإن (هذه المرأة حلال للزوجين) معا (وهذا محال) باعتبار أن عقد النكاح الأول أفاد حلية هذه الزوجة للزوج الأول، والثاني أفاد حليتها للثاني،

فأصبحت هذه المرأة حلالا للزوجين معا؛ لأن كلا المذهبين صحيح، فلا بد أن يكون ما بني عليهما - كذلك- صحيحا، تترتب عنه ثمراته.

هذا هو متضمن هذه الشبهة الثانية (ويمكن أن يستعمل هذا) الذي تضمنته هذه الشبهة ويستغل (في نصرة الشبهة الأولى) وتقويتها، هذه الشبهة التي محتواها أن مذهب المصوبة يفضي إلى التناقض والقضاء بالمحال.

(و)هذا الذي تضمنته هذه الشبهة الثانية أول ما تقرره في حقها هو أنه قد ورد فيها سوق (الاعتراض على ما ذكرناه من) جواب عن قولهم إن الحل والحرمة يستحيل اجتماعهما في محل واحد، هذا الجواب الذي ضمناه (رفع التناقض) في ذلك ودفعه وذلك بصرف ورود الحكمين معا على محل واحد (ورده إلى) تعلقهما بـ(ـشخصين مختلفين) هذا ما تضمنه هذا الاعتراض المذكور هنا (فقد تكلفوا) فرض ورود هذا الاجتماع (وتقريره في حق شخص واحد) وقد مثل له بنكاح المجتهدين، والمرأة ذات العقدين المذكورين.

هذه هي صورة الاعتراض.

(و) أما (الجواب) عن هذه الشبهة فإنه يكون (من أوجه) ومتضمن هذا الجواب على وجه الجملة (وحاصله) هو: (أنه لا إشكال في هذه المسائل ولا استحالة) ولا تناقض (و) أما (ما فيه من الإشكال فـ)ـإنه لا يرد علينا نحن معشر المصوبة بل (ينقلب عليهم) أي على هؤلاء المخطئة (و) بذلك (لا يختص إشكاله بهذا المذهب) مذهب المصوبة. ووجه ذلك بين فإن ما ذكره هؤلاء لم يكن لازما على القول بتصويب المجتهدين وحده بل هو لازم كذلك من القول بأنه يجب على كل مجتهد اتباع ما أوجبه ظنه وقضى به عليه، سواء كان مخطئا أو مصيبا لأن المصيب غير معين. وهذا أمر متفق عليه بين هؤلاء وأولئك.

وبعد بيان هذا نصير إلى الجواب التفصيلي عما ذكر فنقول:

(أما المجتهد إذا تعارض عنده دليلان) في مسألة ما (فلنا) فيما ينبغي له المصير إليه من سبيل في هذا الحال (رأيان) اثنان:

(أحدهما وهو الذي) نرجحه و(ننصره في هذه المسألة) هو (انه يتوقف) عن الحكم بأي من الدليلين (و) بعد قيام هذا التوقف به (يطلب الدليل) الذي يدله على ما هو الحكم الراجح في ذلك وإن كان ذلك قد يحصل له بغلبة الظن به فقط وهذا الدليل يطلبه (من موضع آخر) كالأصول الفرعية والقواعد الأصولية والفقهية العامة، وإنما قلنا إنه يتوقف ويطلب هذا الدليل (لأنه مأمور باتباع غالب الظن) فيه إضافة الصفة للموصوف أي الظن الغالب والعمل بمقتضاه. (و) هو في حال حصول هذا التعارض (لم يغلب على ظنه شيء) مما قد يعده حكما في موضع هذا التعارض.

والمجتهد في حال حصول هذا التعارض له لا مفر له من هذا الأمر سواء قيل بمذهب المصوبة أو قيل بمذهب المخطئة، وإذا كان هذا هو مصير هذا المجتهد على كل حال (فـ)ـإن (قولنا فيه) هو (قولكم) أيضا (فإنه وإن كان أحدهما) أي الحكمين في النازلة (حقا عندكم فـ)ـإنه قد (تعذر عليه الوصول إليه) وإدراكه (و) إذا علم (هذا) وأدركت حقيقته فإنه (يقطع مادة الإشكال) والنزاع في هذه المسألة، مسألة تعارض الدليلين عند المجتهد.

خلاصة القول أن هذا هو رأينا الأول في حق هذا المجتهد، وهو أنه يتوقف ويطلب دليلا آخر على الوجه الذي تقدم بيانه.

(و)قد نمضي (على رأي) آخر غير هذا في حقه وهو رأينا الثاني في هذه المسألة فـ(ـنقول) فيه: إن لهذا المجتهد أن (يتخير) من الدليلين ما شاء (فيعمل بأي دليل) منهما (شاء) فيحكم بما يقتضيه ويدل عليه. فإن هذا أمر سائغ له اتيانه.

(و)لبيان هذا الأمر وكشف الغطاء عن حقيقته (سنفرد هذه المسألة) مسألة تعارض الدليلين عند المجتهد وأن له أن يتخير العمل بما شاء من الدليلين، ونخصصها (بالذكر وننبه على غورها) الذي يدق عن الأنظار ويخفى عن الأذهان.

هذا هو رأينا الثاني في مسألة تعارض الدليلين هذه، وبإيراده يتم الجواب عن هذا الإشكال المسوق في شأنها.

(أما المسألة الثانية) وهي مسألة المجتهد الشافعي الذي زوجه مجتهدة حنفية المذكورة فالجواب عنها هو أن الإلزام بهذا الذي تضمنته هذه المسألة من الإشكال لا يرد على ذي القول بتصويب المجتهدين وحده، وإنما هو لازم على القول بأنه يجب على كل مجتهد اتباع ظنه سواء كان مخطئا أو مصيبا وهذا يقول به هؤلاء المخطئة الذين كلامنا معهم هنا، وبذلك (فـ)إن (قولنا فيها أيضا) هو (قولهم) فإذا كانت الاستحالة تحصل في ذلك عندنا فإنها تحصل فيه أيضا عندهم، فإن قالوا لا استحالة في ذلك كان ذلك هو جوابنا، وجريان هذا الحكم عليهم أمر بين (فإن المصيب) من المجتهدين (وإن كان واحدا عندهم) فقط (فـ)ـإنه (لا يتميز عن المخطئ) فلا سبيل إلى معرفته إذ كلاهما يحتمل أن يكون هو المصيب كما يحتمل أن يكون هو المخطئ أيضا، (و)كل واحد منهما يجب عليه العمل بما أداه إليه اجتهاده بلا نزاع فـ(ـيجب على المخطئ) منهما المفروض كالمصيب المفروض منهما (في الحال العمل بموجب اجتهاده) ومقتضاه فلا يلزمه التأخير لهذا العمل بذلك ولا يجوز له إتيان خلافه. وإنما حق له العمل بذلك (لجهله بكونه مخطئا) في اجتهاده (إذ لا يتميز عن صاحبه) المصيب بشيء، فكلاهما في جريان الإصابة والخطأ عليه سواء، وإذا كان هذا هو مقتضى وموجب قول هؤلاء المخطئة (فـ)ـإنهم بناء على هذا المقتضى والموجب (قد أوجبوا) على هذه المرأة الحنفية المجتهدة وفرضوا (عليها المنع) لزوجها هذا

من نفسها (وأباحوا للزوج) أي زوجها الشافعي ذاك (الطلب) لها بالجماع، وإذا كان هذا هو ما يقضون به في حق الزوجين (ف)إنهم (قد ركبوا المحال) وأتوه (إن كان هذا) الذي تضمنه قولهم هذا (محالا) نعم لو ورد عليهم الإلزام بورود الاستحالة عليهم هنا (ف)إنهم (سيقولون: إنه) أي هذا الحكم (ليس بمحال) لأن محله ليس واحدا، فما توجه لأحد الزوجين لم يتوجه للآخر (و)إذا قالوا ذلك و باحوا به فإنه (هو جوابنا الثاني) عن هذه المسألة الثانية.

(و)هذا الجواب (وجهه) هو (أن إيجاب هذا المنع عليها) أي على هذه الزوجة (لا يناقض إباحة الطلب) وشرعه (لـ)ـهذا (الزوج ولا إيجابه) عليه كذلك (بل) ذلك كله سائغ جائز لا تناقض فيه ولا استحالة فإنه مما تقبله العقول إذا صدر في مخاطبات الناس بعضهم بعضا فـ(ـللسيد) مثلا (أن يقول لأحد عبديه أوجبت عليك سلب) وأخذ (فرس العبد الآخر) ونزعه منه (ويقول لـ)ـلعبد (الآخر أوجبت عليك منعه) من سلبه فرسك (و)أوجبت عليك (دفعه) وصرفه عن ذلك (ويقول لهذا) العبد الذي أمره بسلب الفرس (إن لم تسلب) الفرس (عاقبتك) على ذلك (ويقول للآخر) الذي أمره بالمنع والدفع المذكورين (إن لم تحفظ الفرس) من سلب الآخر له (عاقبتك) على ذلك. فهذا قول لا تناقض فيه ولا تعارض، لأن كل واحد من العبدين مكلف بفعل واحد معين لا تناقض ذاتي فيه، نعم قد يؤدي هذا التصرف من السيد إلى تقاتل العبدين، وذلك شأن آخر. ثم إن هذا التقاتل ما كان ليصدر منهما لو لم يتعقلا ما خوطبا به من سيدهما، فدل ذلك على أن خطاب السيد هذا معقول متصور امتثال ما تضمنه من أمر.

(و)هذا الذي عليه العبدان في هذا الشأن هو (كذلك) ما يكون عليه حال كل شخصين اختلف ما تمسكا به من دليلين مختلفين. مثال ذلك هو أنه (يجب على ولي الطفل أن يطلب غرامة مال) هذا (الطفل) الذي أُتلف، وذلك (إذا

أخبره عدلان بأنه أتلفه طفل آخر) هذا ما يجب على ولي هذا الطفل الذي أتلف ماله (ويجب على ولي الطفل المنسوب إلى الإتلاف إذا عاين) وشاهد (صدور الإتلاف لهذا المال) والإهلاك له (من غير) هذا (الطفل) الذي هو وليه (أو) لم يعاين من صدر منه هذا الإتلاف ولكنه (علم كذب الشاهدين) بما شهدا به ويلزمه (أن يمنع) إعطاء هذه الغرامة (ويدفع) أداءها لأنه يرى أن ذلك غرم لا يجب عليه ولا يلزمه إعطاؤه. وإذا حصل الحكم على الوليين على هذه الصورة (ف)إنه (يجب الطلب) للغرامة (على أحدهما) وهو ولي الصبي الذي أتلف ماله (و)يجب الدفع) والمنع لإعطائها (على) الولي (الآخر) وهو ولي الصبي المدعى أنه المتلف، وإنما قضي في حقهما بما ذكر (مؤاخذة) وقضاء (لكل واحد) منهما (بموجب) ومقتضى (اعتقاده) القائم على ما تقرر عنده من بينة ودليل عليه.

هذا هو وجه هذا الجواب فإذا علمته وأدركت أن إيراد هؤلاء هذا السؤال الإلزامي غير حسن منهم لأنه كما يلزم غيرهم من المصوبة يلزمهم هم كذلك.

(نعم هذا السؤال يحسن) صدوره (من منكري الاجتهاد) وجاحدي شرعيته (من) الطائفة (التعليمية) التي هي طائفة شيعية ترى أن العلم كله إنما يؤخذ من الإمام المعصوم الذي لا يخلو منه أي زمان فهو موجود على كل حال (و)من (غيرهم) ممن وافقهم في رأيهم هذا، وإنما يحسن إيراد هذا الإلزام منهم (إذ يقولون) إن (أصل الاجتهاد) يعني الاجتهاد في أصله ونفسه تصرف (باطل) شرعا وعقلا (لأدائه إلى هذا النوع من التناقض) المفضي إلى المحال، ثم إنه أمر مستغنى عنه بالعلم الذي يؤخذ من ذلك الإمام المعصوم.

ومذهب هذه الطائفة قد تقدم ذكره (وجوابه هو ما ذكرناه) في باب إثبات القياس على منكريه.

هذا ما يتعلق بهذه الطائفة وما أجيب به عن رأيها هذا.

(و)أما هذا المخطئ للمجتهد فقد أدركت مما سبق أننا أجبناه بما قضى بأنه لا يحسن منه هذا الإلزام؛ لأنه يرجع عليه بما ادعى أنه قدح في مذهب مخالفه.

ثم إننا (نقابله على) وفق (مذهبه) أيضا (بما) يعني باللازم الذي (لا يجد عنه محيصا) ولا مهربا (فـ)لنورد عليه هذا اللازم و(نقول) في ذلك: (إن أنكرت) أيها المخطئ العمل بـ(الظنون) وبناء الأحكام عليها (لم تنكر العمل بالدلائل (القواطع) التي تفيد العلم (و)بناء على ذلك يتقرر عند الجميع أن (سعي الإنسان في هلاك نفسه) وإتلافها (أو إهلاك غيره) فعل (حرام) وهذا الحكم حكم ثابت (بـ)الأدلة (القواطع) المفيدة للعلم، بلا نزاع، وعليه (فلو اضطر شخصان إلى) أكل (قدر من الميتة) إذ هو ما استطاعا دركه وتحصيله من الطعام (و) هو (لا يفي إلا بسد رمق أحدهما) وحفظ نفسه من الهلاك بالجوع فقط (و)هما (لو قسماه أو تركاه ماتا) وهلكا، فلم ينج منهما أحد (ولو أخذه أحدهما) واستبد به (هلك الآخر) ومات (ولو وكله) أي إلى الآخر، وآثره به على نفسه (أهلك نفسه) بذلك (فماذا يجب عليه) ويلزمه في هذا الحال؟

هذا هو السؤال الذي يورد على هذا المخطئ (وكيفما) أجاب عن ذلك و(قال) به من قول فيه (فهو) فيه (متناقض) لا محالة (و)بذلك (لا مخلص) له من الوقوع في التناقض في أي جواب ساقه عن ذلك وأورده وهذا أمر بين (فـ)إنه (إن أوجب على كل واحد) منهما (أن يأخذه) منفردا به مستبدا به عن الآخر (فقد أوجب الأخذ على هذا) الذي هو أحد الشخصين (وأوجب الدفع على ذلك) الشخص الآخر.

(فإن أوجب عليهما الترك) معا (فقد أوجب عليهما) الإقدام على (الهلاك) لنفسيهما (وإن خص أحدهما بالأخذ) وقضى له به وحده (ف)إن هذا ما (هو) إلا (تحكم) أي قول بلا برهان ولا دليل.

(و)أما إن لم يقل هذا ولا ذاك ولكنه (قال): تعطي الخيرة لكل واحد منهما بين الأخذ والترك بحيث (يتخير كل واحد منهما بين الأخذ والترك) ويأتي من ذلك ما شاء (ف)إنه بقوله هذا (قد سلط هذا) أي أحدهما (على الأخذ وسلط ذلك) الآخر (على الدفع) والمنع لحصول هذا الأخذ من المسلط عليه، وهذا جائز عندنا (فإن أحدهما لو اختار الأخذ واختار الآخر الدفع جاز) ذلك (و) لكنه (هو أيضا متناقض بزعمهم) ورأيهم وإذا كان هذا أيضا متناقضا (فماذا يقولون) في جوابهم عن هذا الإلزام، وبماذا ينفصلون عنه؟ لا شك أنهم لن يستطيعوا عن ذلك انفصالا ولا جوابا. هذا ما قد يصار إليه من قول إلزامي لهؤلاء في هذه الصورة.

(و)القول (المختار عندنا في هذه الصورة) هو شرع (التخيير) لهذين الشخصين معا بحيث يقال (لكل واحد) منهما: لك الخيرة في الأخذ لهذا الطعام، كما لك الخيرة في الترك له. أما وجوب الترك له أو الأخذ له فهو ليس حكما واردا عليك، وهذا أمر بين (فإنه إنما يجب الأخذ) أي أخذ هذا الطعام على أحد الشخصين باعتبار حاله (إذا لم يهلك غيره) وهو الشخص الآخر.

(و)هذا ما يقرر في شأن إيثاره الشخص الآخر على نفسه، فهو غير واجب عليه؛ إذ يقال في ذلك بناء على ما اقتضاه النظر الفقهي في هذا الشأن: (إنما يجب) عليه (الترك) لهذا الطعام (والإيثار) أي إيثار غيره على نفسه (إذا) كان ذلك (لم) -يعني لا- أي لا يفضي إلى أن (يهلك نفسه) بقتلها بالجوع.

هذا هو حال هذين الأمرين (فإذا تعارضا) من حيث ما يقضى به من حكم

شرعي في حقهما (تخيرا) أي هذان الشخصان ما يصيران إليه في ذلك على الوجه الذي تقدم بيانه.

هذا هو الوجه المختار عندنا المصير إليه في هذه الصورة.

وعلى كل هذا هو الحكم الذي ينبغي لهذين الشخصين المذكورين المصير إليه (ويحتمل) أن يحكم بـ(أن يقرع بينهما) فما ترتب عن الاقتراع بينهما صير إليه، ولا شك أن أحدهما سيكون له بذلك الحكم بالأخذ وأن الآخر سيكون له به الحكم بالترك، وهذا يصار إليه في حق هذين الشخصين (كـ)ما يصار إليه في حق (بينتين متعارضتين) تعارضا قائما على التكافؤ التام بينهما.

هذا هو الحكم الذي يقضى به في هذه المسألة المذكورة هنا عرضا.

(و)أما الحكم المقرر المختار عندنا (في) هذه (المسألة الثانية) التي هي موضوع كلامنا وهي مسألة الزوجين المجتهدين فهو أنه (إذا وقع الخصام بين) هذا (الزوج وزوجته) هذه فإنه لن يكون جوابا واحدا إذ (احتمل) الجواب عن ذلك وأمكن أن يكون على (وجهين) اثنين:

أحدهما: هو (أن يقول) المجيب عن ذلك: إنه (يلزمهما) ويجب عليهما (الرفع إلى حاكم البلد) الذي هما فيه (فإن قضى) ذلك الحاكم (بثبوت الرجعة) أي رجعة هذه الزوجة إلى زوجها هذا (لزمـ)ـهما ووجب عليهما (تقديم اجتهاد الحاكم) هذا (على اجتهاد أنفسهما) فما أفاده اجتهاد الحكم يقدم على ما يخالفه من اجتهادهما (و)بذلك (حل لهما مخالفة ما أفاده اجتهاد أنفسهما) والأخذ بمفاد اجتهاد الحاكم (إذ مفاد اجتهاد الحاكم) هذا (أولى من) مفاد (اجتهادهما) وإنما كان اجتهاد الحاكم كذلك (لـ)ـأجل (ضرورة رفع الخصومات) وقطع النزاعات، حتى قيل في حقه: حكم الحاكم يرفع الخلاف إذا كان معتبرا ووقع في محله.

هـذا هـو مـا يقضـى بـه في حـق هـذيـن الـزوجيـن وهـو أن يـرفعـا أمـرهـمـا إلـى الحاكم، ثم ما حكم به هذا الحاكم يلتزمان به ويعملان بموجبه. هذا إذا أمكن لهما هذا الرفع.

(فإن عجزا عـن) رفع أمرهما إلى (حاكم) يقضي بينهما (فعليهما تحكيم عالم) يثقان في علمه ودينه (فيقضي بينهما) فما قضى به صارا إليه وعملا به.

(فإن لـم يفعـلا) شـيئا مـن ذلـك (أثمـا وعصيـا) الله تعالـى إذ لـم يحكمـا -بتضعيف الكاف وكسرها- ما هو شرع الله في حقهما.

(وكل ذلـك) الـذي ذكـر (احتمالات فقهيـة) تطرح لرفع الحرج عمن ذكر، ولبناء مخرج فقهي له فيه.

(و)لكـن ذلـك الذي ذكرنـاه في حق هذين الزوجين ليس بواجب القول به على وجه قطعي فإنه كما يحتمل المصير إلى الحكم الفقهي المذكور (يحتمل) كذلـك (أن يـتركا متنازعيـن) مختلفين فيما هما عليه من رأي فقهي (ولا يبالى بتمانعهمـا) وتدافعهمـا في ذلك، فإن هذا الحال التكليفي سـائغ وجوده وقيامه بهمـا (فإنـه تكليـف بـ)ـفعلين (نقيضيـن) ولكنهما لا يتعارضان لأنهما (في حق شخصين) والتكليف على هذا الوجه متعدد محله (فلا يتناقض) ولا يتعارض إذ لـم يـرد على محـل واحـد، كمـا هـو وضعـه. هـذا هـو الجـواب عـن مسـألة الزوجين هذه.

وقـد نقـل الآمـدي هـذا الجـواب أيضا وسـاقه مختصـرا في جوابـه عن هذه المسـألة. ونـص كلامـه في ذلـك: " أما الإلـزام الأول - يعني إذا قال لها: "أنت بائن" - فلا نسـلم إفضاء ذلك إلى منازعة لا ترتفع: لأنه يمكن رفعها فيما فرضوه مـن الصـورة برفـع الأمر إلى حاكـم مـن حكام المسـلمين أو محكـم منهم، فما

حكم به وجب اتباعه، كيف وأن ما ذكروه لم يكن لازما من القول بتصويب المجتهدين، بل إنما كان لازما من القول بأنه يجب على كل مجتهد اتباع ما أوجبه ظنه، وسواء كان مخطئا أو مصيبا: لأن المصيب غير معين، وذلك متفق عليه، فما هو جواب لهم ها هنا، فهو جواب الخصم في قوله بالتصويب"[١].

(وأما المسألة الثالثة وهي) مسألة (أن تنكح) أي تتزوج (بوليٍّ مَن) أي امرأة (نكحت) أي (زوجت بغير ولي) فيجتمع عليها عقدا نكاح الأخير بولي، والأول بغيره وبذلك تحل لهما بناء على عدم اشتراط الولي في النكاح (فـ)ـإننا (نقول) في الجواب عنها: (إن كان النكاح) الأول فد حصل عقده بلا ولي من شخص (حنفي) يرى صحة عقد النكاح بلا ولي و(يعتقد ذلك فقد صح) هذا (النكاح في حقه و)بناء على ذلك (النكاح الثاني) الواقع (بعده) نكاح (باطل قطعا) وجزما، وإنما قلنا ببطلان هذا النكاح الثاني (لأنها) أي هذه الزوجة (صارت) بالعقد الأول (زوجة للأول فـ)ـلا سبيل إلى جريان عقد آخر عليها، وهذا الحكم هو المعمول به (إن) صدر من حنفي، سواء (كان) هذا (الحنفي) قد (عقده) أي هذا العقد (باجتهاد نفسه) ونظره الفقهي (واتصل به قضاء) حاكم (حنفي) ممضيا له ومؤكدا صحته بنظره الفقهي (فـ)ـإن ذلك أوثق لصحة هذا العقد و(أوكد) لها، فيكون أرسخ في الصحة بذلك. هذا هو حال هذا العقد المؤيد بالقضاء إن كان عاقده مجتهدا (فإن كان) عاقده حنفيا (مقلدا) إمام مذهبه في ذلك (فـ)ـإنه (قد صح) عقده هذا (أيضا في حقه) وبذلك تترتب عليه ثمراته، وهي صيرورة هذه المرأة في عصمته، وحلية استمتاعه بها، وحرمة إنجاز عقد آخر عليها وبطلانه.

هذا إن كان هذا العقد قد صدر عن حنفي.

---

(١) الإحكام (٤/ ١٩٢).

(و)أما (إن) كان قد (صدر) هذا (العقد من) شخص (شفعوي) وكان (على خلاف معتقده) في عقد النكاح إذ يرى أنه لا نكاح إلا بولي (احتمل) أن يكون ما يقضى به في ذلك (أمرين) اثنين:

(أحدهما:) هو (أن) نجزم بفساد هذا العقد و(نقطع ببطلانه) فنلغي اعتباره، هذا هو مقتضى فقد شرط صحته وهو ثبوت اعتقاد عاقده صحته وتحققه بذلك، وبناء على ذلك لا سبيل إلى القضاء بصحة هذا العقد (فإنا إنما جعلناه) صحيحا (وحقا) ثابتا تترتب عنه ثمراته إذا (صدر من معتقده) يعني معتقد صحته (عن تقليد) لعالم مجتهد (أو) صدر (عن اجتهاد) هذا العاقد نفسه، فيكون بهذا الذي هو عليه في ذلك (لا يأثم ولا يعصي) لصحة فعله هذا شرعا (و)أما إن كان قد صدر عن (هذا) الذي يرى بطلانه (فـ)إنه بفعله هذا قد (عصى) حيث أسقط في هذا العقد ما يراه شرطا شرعيا فيه، وإذ قد فعل ذلك (فهو مخطئ) فتصرفه هذا باطل، وبهذا يكون نكاح الثاني الذي بني على وجود الولي وصوغه له صحيحا.

هذا هو الأمر الأول المحتمل الحكم به في حق هذا الشخص.

(و)ثاني الأمرين هو أنه (يحتمل أن يقال) في بيان ما يقضى به في ذلك: هو إبقاء العقد الأول صحيحا جاريا أثره (ما لم يطلق) هذا الزوج زوجه هذه (أو لم يقض حاكم بـ)ـفساد هذا العقد و(بطلانه) فإنها تبقى في عصمة هذا الزوج (فلا تحل لغيره) بل هي محرمة عليه (لأنه نكاح بصدد) أي بطريق وسبيل (أن يقضي) على وجه الاحتمال بثبوت صحته ويحكم به قاض (حنفي) يرى أنه (كذلك فينحسم سبيل نقضه) ويغلق سبيل هدمه ويصير صحيحا تترتب عليه جميع ثمراته، وإذا صار إلى هذا الحال (فـ)ـإنه (لا يعقد نكاح آخر) على هذه المرأة (قبل) هدم هذا النكاح الأول و(نقضه) بالطلاق ونحوه مما يهدم به

عقد النكاح، كالموت والردة، والخلع، والتطليق من القاضي بالضرر ونحو ذلك، هذا إن قلنا بصحة هذا التصحيح الحنفي لهذا العقد وجريان تأثيره فيه.

فمن المعروف أن الفقهاء (قد) تنازعوا (واختلفوا في أن) الحاكم (الحنفي لو قضى لشفعوي بـ)ـاستحقاق الـ(ـشفعة) لما باعه (الجار) يعني جاره هل يصح هذا الحكم، وينفذ ويؤثر في الإحلال لذلك باطنا أو لا؟

(أو) قضى لشفعوي كذلك (بصحة النكاح) المنجز (بلا ولي فهل يؤثر قضاؤه) وحكمه هذا (في الإحلال) لهذا العقد (باطنا) وفي واقع الأمر الشرعي بحيث يقضى له بالصحة الشرعية بناء على ذلك الحكم.

ثم إنه من المعلوم أن الجمهور يرون أن حكم الحاكم لا يحل المال المغصوب حقيقة ولا يصحح العقد الفاسد إذا كان فاسدا في واقع الأمر بل العبرة بباطن الأمر في الحقوق المالية ونحوها.

قال في بداية المجتهد: "هل ما يحكم فيه الحاكم يحله للمحكوم له به، وإن لم يكن في نفسه حلالا؟ وذلك أنهم أجمعوا على أن حكم الحاكم الظاهر الذي يعتريه لا يحل حراما ولا يحرم حلالا. وذلك في الأموال خاصة؛ لقوله -عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ-: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئا، فإنما أقطع له قطعة من النار».

واختلفوا في حل عصمة النكاح أو عقده بالظاهر الذي يظن الحاكم أنه حق وليس بحق؛ إذ لا يحل حرام، ولا يحرم حلال بظاهر حكم الحاكم دون أن يكون الباطن كذلك هل يحل ذلك؟ أم لا؟ فقال الجمهور: الأموال والفروج في ذلك سواء، لا يحل حكم الحاكم منها حراما ولا يحرم حلالا. وذلك مثل

أن يشهد شاهد زور في امرأة أجنبية أنها زوجة لرجل أجنبي ليست له بزوجة، فقال الجمهور: لا تحل له، وإن أحلها الحاكم بظاهر الحكم. وقال أبو حنيفة وجمهور أصحابه: تحل له"[١].

هذا ما يراه الجمهور في حكم الحاكم من حيث ما يترتب عنه من أثر، وهذا ما عليه أبو حنيفة في ذلك.

(فغلا أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ) فيما يترتب على القضاء من أثر (وجعل القضاء بشهادة الزور يغير الحكم) الجاري في المحكوم فيه، فيرفع العصمة مثلا، وقد يثبتها، وذلك فيما للقاضي فيه (ولاية الفسخ) كالنكاح (والعقد) كالولاية على الصبي مثلا.

هذا هو الرأي الحنفي في ذلك، وخالفه في ذلك الجمهور. فقد "ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة، وأبو يوسف ومحمد وزفر من الحنفية وإسحاق وأبو ثور: إلى أن قضاء الحاكم بشهادة الزور ينفذ ظاهرا لا باطنا؛ لأن شهادة الزور حجة ظاهرا لا باطنا فينفذ القضاء كذلك لأن القضاء ينفذ بقدر الحجة، ولا يزيل شيئا عن صفته الشرعية، سواء العقود من النكاح وغيره والفسوخ، فلا يحل للمقضي له بشهادة الزور ما حكم له به من مال أو بضع أو غيرهما، لقوله ﷺ: إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئا فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار.

وقال أبو حنيفة وأحمد في رواية: ينفذ قضاء بشهادة الزور ظاهرا وباطنا في العقود والفسوخ حيث كان المحل قابلا، والقاضي غير عالم بزورهم، لقول علي - رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ - لامرأة أقام عليها رجل بينة على أنه تزوجها، فأنكرت

---

(١) بداية المجتهد (٤/ ٢٤٤).

فقضى له علي - رضي الله عنه - فقالت له: لم تزوجني؟ أما وقد قضيت علي فجدد نكاحي، فقال: لا أجدد نكاحك، الشاهدان زوجاك؛ فلو لم ينعقد النكاح بينهما باطنا بالقضاء لما امتنع من تجديد العقد عند طلبها"[1].

(و)في مقابل هذا القول الحنفي (غلا قوم) آخرون (فقالوا: لا يحل القضاء شيئا) ولا يحرمه (بل يبقى) المقضي فيه (على ما كان عليه وإن كان) حكم القاضي في ذلك و(قضاؤه) واردا (في محل الاجتهاد) وهو ما يقضى فيه بغلبة الظن، ويحكم بها فيه، إذ الأدلة التي وجدت فيه ظنية كالشهود، وحكم الله تعالى لا يرفعه إلا ما دل شرعا على أنه رافع له في واقع الأمر وليس في الظاهر.

(وقال قوم) آخرون: إنه (يؤثر في محل الاجتهاد) والموضع الذي يسوغ فيه ذلك التأثير (و)بناء على ذلك (يغير الحكم باطنا) على وجه شرعي ثابت بحيث يحقق شرعية الحل، والحرمة، والصحة والفساد، ونحو ذلك حقيقة لا في الظاهر فقط (ولا يؤثر) الحكم على الإطلاق (حيث) بني على شهادة الزور، لأنه حكم بني على ما لا يعد بينة، وما (قاله أبو حنيفة) من تأثيره مردود.

هذه هي الأقوال المنجزة في تأثير القضاء وتغيير الحكم في باطن الأمر.

(وهذه) الآثار التي تنشأ عن أحكام الحكام وتسند إفادتها للقضاء كالصحة والفساد كلها (احتمالات) يصح أن تكون أحكاما (فقهية) إذ (لا يستحيل) وقوع (شيء منها) عقلا ولا الحكم به شرعا، وإذا كان هذا هو حال هذه الاحتمالات (ف)إننا (نختار منها ما نشاء) وما نراه أولى بالترجيح والاختيار فيها، وما دام هذا لا يستحيل منه شيء (ف)إنه (لا يتناقض) جريان هذا الاختيار فيه؟

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٦/ ٢٥٧).

(و) نحن (لا يلزمنا في) مجرى البحث والنظر في (الأصول) وأحوالها وسوق الأمثلة فيها (تصحيح) اختيار (واحد من هذه الاختيارات الفقهية فإنها) اختيارات (ظنيات) مبينة على الظن (محتملة) الوقوع وبذلك يحتمل جريان وورود الشرع بها ثم إن (كل مجتهد أيضا فيها مصيب) لا إثم عليه، بل هو مأجور سواء قال بهذا الحكم المحتمل فيها أو ذاك.

هذا تمام الجواب عن هذه الشبهة الثانية.

(الشبهة الثالثة) هي (تمسكهم بطريق الدلالة) وهو القول بلازم العلة، وجعله مناط الحكم، قد أظهروا ذلك (بقولهم: لو صح ما ذكرتموه) من صحة كل ما تثمره الاجتهادات وإن تعددت واختلفت في موضع واحد (لجاز لكل واحد من المجتهدين في) طلب إدراك جهة (القبلة وفي) طلب معرفة الطاهر من (الإناءين) الطاهر أحدهما دون الآخر (إذا اختلف اجتهادهما) في ذلك فقال أحدهما: القبلة جهتها الشمال وقال الآخر: بل جهتها الجنوب، وصار إلى مثل ذلك في الإناءين، ولساغ له (أن يقتدي بالآخر) ويتبعه فيما أداه إليه اجتهاده من ذلك (لأن صلاة كل واحد) منهما (صحيحة) تترتب عليها آثارها كبراءة الذمة، وسقوط الطلب الشرعي لها، وإذا كان هذا الأمر على هذا الحال (فلم لا يقتدي) المجتهد الآخر (بمن صحت صلاته) ولم قضي بعدم جواز ذلك له مع أنه مما ينبغي المصير إليه بناء على صحة هذه الصلاة على كل حال؟

(و)كما ينبغي ما ذكر بناء على هذا الأمر (كذلك ينبغي أن يصح اقتداء الشفعوي) الآخذ بالمذهب الشافعي وائتمامه (بـ)ـإمام (حنفي) أتى بما يرى ذلك الشفعوي أن الإتيان به مبطل للصلاة، وذلك مثل ما (إذا ترك) قراءة (الفاتحة) واكتفى بقراءة شيء من القرآن فقط (و)إنما قلنا هذا لأن صلاة هذا

(الحنفي أيضا صحيحة) وإنما قلنا بأنها صحيحة (لأنه) أي هذا الحنفي أسس صحة صلاته هذه (وبناها على الاجتهاد) الذي يثمر للمجتهد حكم الله تعالى في حقه (فلما اتفقت الأمة) وأجمعت (على فساد هذا الاقتداء) وهو اقتداء كما ترى مبني على اعتقاد هذه الصحة، واتفقت على بطلانه (دل) ذلك (على أن الحق واحد) لا يتعدد.

هذا هو مضمون هذه الشبهة وصورتها.

(و)أما (الجواب) عنها فهو (أن الاتفاق في هذا) وهو فساد الصلاة في الصورتين المذكورتين والإجماع على ذلك أمر (غير مسلم) وغير مقبول (ف)ـإن (من العلماء من جوز الاقتداء) اقتداء الناس بعضهم ببعض (مع اختلاف المذاهب) الفقهية التي هم عليها، وهذا الحكم (وهو) تجويز هذا الاقتداء حكم (منقدح) في الأذهان كونه محتمل الصحة من حيث النظر الفقهي (لأن كل مصل يصلي لنفسه) منفردا عن الآخر وهذا بناء على ثبوت الانفصال بين صلاة الإمام والمأموم، وبذلك يجب اقتداء المأموم بالإمام وإن اختلفا مذهبا (و) لكن (لا يجب) هذا (الاقتداء إلا بمن) أي بإمام (هو في صلاة غير مقطوع ببطلانها) وأما إن كان في صلاة مقطوع ببطلانها فإنه لا يجب ذلك فيها، بل لا يجوز (وصلاة) هذا (الإمام) الحنفي (غير مقطوع ببطلانها فكيف يمتنع الاقتداء) والائتمام به؟ (ولو بان كون الإمام جنبا ربما لم يجب قضاء) المأموم هذه (الصلاة) التي صليت على هذه الصورة.

فقد ورد عن الأئمة ما يدل على أن المصلي يأتم بمن يخالف اجتهاده في أحكام الصلاة، ولو كان يرى أن مثل ذلك مفسد للصلاة، أو غيره أولى منه. لأنه لما كان الإمام مجتهدا اجتهادا سائغا، أو مقلدا تقليدا سائغا، فإن الانفراد عنه نوع من الفرقة، واختلاف الظواهر تؤدي إلى اختلاف البواطن. ومما ورد من ذلك:

أ - كان أبو حنيفة وأصحابه يرون الوضوء من خروج الدم. ورأى أبو يوسف هارون الرشيد احتجم ولم يتوضأ - أفتاه مالك بذلك - فصلى أبو يوسف خلفه ولم يعد الصلاة.

ب - الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ترك القنوت في الصبح لما صلى مع جماعة من الحنفية في مسجدهم بضواحي بغداد. فقال الحنفية: فعل ذلك أدبا مع الإمام، وقال الشافعية بل تغير اجتهاده في ذلك الوقت.

ج - كان الإمام أحمد يرى الوضوء من الحجامة والفصد. فسئل عمن رأى الإمام قد احتجم ثم قام إلى الصلاة ولم يتوضأ أيصلي خلفه؟ فقال: كيف لا أصلي خلف مالك وسعيد بن المسيب؟

إلا أن بعض المتأخرين الفقهاء مالوا إلى التشدد في ذلك[1].

وقال في المختصر ممزوجا بالشرح الكبير: " (و)[جاز] اقتداء بإمام (مخالف في الفروع) الظنية كشافعي وحنفي ولو أتى بمناف لصحة الصلاة كمسح بعض الرأس أو مس ذكر لأن ما كان شرطا في صحة الصلاة فالتعويل فيه على مذهب الإمام وما كان شرطا في صحة الاقتداء فالعبرة بمذهب المأموم فلا تصح خلف معيد ولا متنفل ولا مفترض بغير صلاة المأموم"[2].

(ولو سلمنا) بطلان هذه الصلاة (ف)ـإننا (نقول) في توجيه فساد هذه الصلاة مع صحة كل حكم كان عن اجتهاد صحيح: (إنما يجوز الاقتداء بمن) أي بإمام (صحت صلاته في حق المقتدي و)ذلك إنما يكون إذا اعتقد هذه الصحة، فإن لم يعتقدها فلا، إذ (للمقتدي) المأموم (أن يقول) في حكم هذه الصلاة (صلاة الإمام صحيحة في حقه) وإنما صحت في حقه (لأنها) أتى بها

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية -اختلاف- (٢/ ٣٠٢).

(٢) الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي (١/ ٣٣٣).

(على وفق اعتقاده) في حقيقتها وماهيتها إذ يرى أنها صحيحة على الوجه الذي أداها به (و) مقابل ذلك هي (فاسدة في حقي لأنها) بالوجه الذي فعلت به (على خلاف اعتقادي) في الصلاة الصحيحة، إذ هي في اعتقادي صلاة باطلة.

وإذ قد تقرر هذا في حق هذه الصلاة (فـ)ـإنه قد (ظهر أثر صحتها) الذي هو براءة الذمة بها من التكليف وانقطاع الخطاب الشرعي المتعلق بها (في كل ما يخص المجتهد) الذي يرى صحتها.

هذا ما يتعلق بهذا المجتهد.

و(أما ما يتعلق بمخالفه) الذي يرى بطلان صلاته (فـ)ـإنه (ينزل) فعله ذاك (منزلة) الفعل (الباطل) الفاسد (و)إنما قلنا ذلك لأن (الاقتداء يتعلق بـ)ـاعتقاد (المقتدي) من حيث صحته وفساده؛ فالاقتداء الذي يراه صحيحا إنما يكون في الصلاة التي يراها صحيحة في حق نفسه، وأما الصلاة التي لا يراها صحيحة فإن اقتداءه فيها بغيره باطل؛ لأنها باطلة عنده.

وإذا تقرر هذا (فـ)ـإن الإمام (صلاته لا تصلح لـ)ـتحقيق ثبوت (قدوة) صحيحة لـ(ـمن يعتقد) بطلان هذه الصلاة و(فسادها في حق نفسه) وخاصة أمره (وإن كان يعتقد صحتها في حق غيره) وهو من أداه اجتهاده إلى ثبوت صحتها، فالمدار في ذلك على حال اعتقاد المقتدي، لا القطع ببطلان الصلاة مطلقا.

والبرهان على هذا الذي ذكرناه -هنا- من أن العبرة في ذلك هو الاعتقاد (والدليل عليه) على سبيل المثال هو (أن الإمام وإن صلى بغير) قراءة (فاتحة الكتاب (فـ)ـإنه (تحتمل صلاته الصحة بالاتفاق)، وإنما قلنا باحتمال صحة هذه الصلاة بالاتفاق (إذ الشافعي) لا يجزم بفساد هذا الذي أتاه هذا الإمام من فعل هذه الصلاة و(لا يقطع بخطئه) فيها الذي يترتب عنه بطلانها، وإذا كان هذا الأمر على هذا الحال في النظر الفقهي (فلم فسد) ائتمام هذا المقتدي

وبطل (اقتداؤه بمن) يعني بإمام تساوى الظن في إمكان صحة صلاته وفي بطلانها، وإنما قلنا هذا؛ إذ -بناء على ما تقدم- قد (تجوز صحة صلاته و) كذلك (يجوز بطلانها) وفسادها.

(و)هذا الجواز لا يقضي بذاته ببطلان الصلاة التي يعرض فيها؛ إذ قد يعرض في صلاة (كل إمام) كيفما كان (ف)إنه (يحتمل أن تكون صلاته) صحيحة لخلوها مما يبطلها كما يحتمل أن تكون (باطلة بـ)ـسبب (حدث) قائم بالإمام (أو نجاسة) قائمة به، أو بثوبه أو مكانه وهي خافية عن النظر وبذلك (لا يعرفها) المأموم (المقتدي) أي لا يعرف أنها موجودة (و)مع وجود هذا الاحتمال وحصوله مجوزا في الأذهان (لا تبطل صلاته) أي صلاة هذا المقتدي (بـ)ـهذا (الاحتمال) والإمكان.

وإذا تقرر هذا وثبت (فـ)ـإنك تدرك به أن احتمال البطلان هذا ليس هو الموجب للفساد في الصلاة المذكورة وهي الصلاة التي صلاها شفعوي وراء حنفي لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب، ونحوها كما تعلم به أيضا أنه (لا سبب لـ)ـفساد هذه الصلاة وبطلانـ(ـها إلا أنها باطلة في) ظن هذا المقتدي و(اعتقاده وبموجب اجتهاده) الذي أداه إلى ذلك.

(و)بناء على هذه الحقيقة المعرفية (نحن نقول): هذه الصلاة (هي) صلاة (باطلة) وذلك حكم قد ثبت (بموجب) ومقتضى ظن هذا المقتدي و(اعتقاده) الثابت (في حقه) هو (لا في حق إمامه) الذي يرى أن صلاته صحيحة (وبطلانها في حقه) أمر (كاف لبطلان اقتدائه) بذلك الإمام الذي صحت صلاته بموجب اعتقاده صحتها. هذا ما قرره المصنف من قول فقهي في هذه المسألة.

وقد سبق بحث مسألة الاقتداء بالمخالف في مجرى كلامنا على قول من جوز الاقتداء مع اختلاف المذاهب. هذا ما تيسر ذكره في شأن هذه الشبهة الثالثة.

(الشبهة الرابعة) هي (قولهم إن صح تصويب المجتهدين) وقضي بأنه الحق (فـ)ـإنه (ينبغي أن نطوي بساط المناظرات) التي تعقد (في) إثبات أحكام (الفروع) الفقهية، إذ يكون إجراؤها وعقدها مع هذا التصويب بلا معنى وبلا فائدة (لأن مقصود المناظرة) -فيه إضافة الأثر إلى المؤثر، أو المسبب إلى السبب- هو (دعوة الخصم) وجذبه (إلى الانتقال عن مذهبه) وتركه له، هذا هو المقصود من عقد المناظرات باعتبار ما هو مسعى كل واحد من المتناظرين، وإذا كان كل مجتهد مصيبا وعلى الحق (فلم يدعى) هذا الخصم (إلى هذا الانتقال) ويطلب منه تحصيله، فإن من كان على الصواب والحق لا يجوز صرفه عنه (بل ينبغي) ويجب (أن يقال) له يعني أن يقول له مخالفه: إن (ما اعتقدته) وأدركته باجتهادك لا تبغ عنه حولا (فهو حق) وصواب (فلازمه) مسترسلا عليه (فإنه لا فضل لمذهبي على مذهبك) فالصواب قائم بكليهما بلا فرق ولا تفاوت.

ومن المعلوم أن التناظر مطلب شرعي يقصد به بيان الحق وإظهاره، وكسب المعرفة المحتاج إليها في فهم أمور الدين وما ماثلها، ثم إنه من شريعة إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وإذا علم هذا كله (فـ)ـإن (المناظرة) من حيث شرعيتها (إما واجبة) وإنما تكون كذلك إذا تعلقت بأمر شرعي ذي خطر ومقام يطلب بناء حكمه على وجه اللزوم والوجوب كما سيأتي بيان ذلك، (وإما ندب) أي مندوبة إذا تعلق الغرض بحكم غير ذي خطر (وإما مفيدة) فقط إذا كان موضوعها أمرا معرفيا غير ديني، كحكم نحوي أو بلاغي أو نحو ذلك وكل ذلك سيأتي بيانه (و) إذا قضي بتصويب كل مجتهد (لا يبقى من ذلك) الذي ذكر من هذه الأحكام في حق المناظرة (وجه) يقضي بطلبه وشرعيته (مع) إثبات هذا (التصويب) والقول به.

هذه هي صورة هذه الشبهة ومضمونها.

(و)أما (الجواب) عنها فـ(ـإنا) نقول فيه: إن المناظرة لم توضع لأجل طلب الانتقال من مذهب إلى مذهب كما سيأتي بيان ذلك. نعم نحن (لا ننكر أن جماعة من ضعفة الفقهاء) البعيدين عن التحقيق (يتناظرون لـ)ـأجل (دعوة الخصم) المخالف لهم في مذهبهم الفقهي (إلى الانتقال) إلى مذهبهم الذي يظنون أنه الحق والصواب، وإنما كانوا يقصدون ذلك (لظنهم أن المصيب من المجتهدين هو (واحد) منهما أو منهم (بل) كانوا يفعلون ذلك (لاعتقادهم في أنفسهم أنهم المصيبون) للحق (وأن خصمهم مخطئ على وجه التعيين) والتحقيق.

هذا ما يراه هؤلاء الضعفة من الفقهاء، ويعتقدونه.

(أما) الفقهاء (المحصلون) الذين هم الأقوى نظرا (فـ)ـإنهم (يتناظرون في الفروع) ويتناقشون فيها (لـ)ـأجل (ذلك) نفسه (لكنـ)ـهم (يعتقدون وجوب إيقاع (المناظرة لغرضين) اثنين (واستحبابها لستة أغراض) ومطالب.

(أما الوجوب فـ)ـإنه يتحقق (في موضعين) اثنين:

(أحدهما): هو (أنه يجوز) ويسوغ (أنه يكون) قد ورد (في المسألة) المتناظر في حكمها (دليل قاطع من نص) يفيد العلم (أو ما) أي دليل هو (في معنى النص) لاحتفاف القرائن به (أو) يكون قد وجد (دليل عقلي قاطع فيما يتنازع فيه) من محل، وكان هذا التنازع (في تحقيق مناط الحكم) فيه (ولو عثر) المجتهد (عليه) وعرف (لامتنع العمل) فيه (بغلبة الظن) وما أداه إليه (الاجتهاد) وبذلك (فـ)ـالمناظر (عليه المباحثة والمناظرة حتى ينكشف انتفاء الدليل (القاطع الذي يأثم) الناظر الفقيه (ويعصي بالغفلة عنه) وبإهمال طلبه، والبحث عنه.

هذا هو الموضع الأول الذي يكون فيه التناظر واجبا.

الموضع (الثاني) هو (أن يتعارض عنده) أي عند المناظر (دليلان) متكافئان في الحجية (و)بذلك (يعسر عليه الترجيح) بينهما. وفي هذا الحال قد يلجأ إلى طلب المناظرة بحثا عن تحصيل الرجحان في ذلك الذي تعارض عنده.

(فإنا وإن قلنا) بناء (على رأي) كما سيأتي بيانه وتفصيل القول فيه (أنه) أي المجتهد (يتخير) في العمل بأحد الدليلين (فإنما يتخير إذا حصل) له (اليأس) واعتراه القنوط (عن) تحصيل شيء بالمضي في (طلب الترجيح) والبحث عنه (وإنما يحصل اليأس) ويقع في النفس (بكثرة المباحثة) والمناقشة التي تكون عن التناظر، فإذا لم يتحصل له شيء من ذلك من هذا السبيل فإنه يسير إلى التخير على الوجه الذي سبق بيانه.

هذا هو الموضع الثاني الذي تجب فيه المناظرة.

(وأما الندب فـ)إنه يكون حكمها (في مواضع) تقدم ذكر أنها ستة مواضع:

الموضع (الأول) منها هو (أن يعتقد فيه) أي في المناظر (أنه معاند) يكابر الحقائق (فيما يقوله) وهو في حقيقة أمره (غير معتقد له) أي لما يقوله، وإنما كان يبوح بذلك عن عناد ومكابرة، (و)بذلك يعتقد (أنه إنما يخالف) في ذلك الذي يخالف فيه (حسدا ونكرا) لما يعتقد أنه صواب ونكدا، (فيناظر لـ)أجل أن (يزيل عن نفسه) ويدفع عنها (معصية) هذا العناد والمكابرة التي يترتب عنها (سوء الظن) الذي قد يعلق به من ظهور هذا العناد والنكر عليه (ويبين أنه) يقول هذا الذي (يقوله عن اعتقاد) قائم به (واجتهاد) صادر عنه لا عن عناد ومكابرة وإنكار لما يعتقده.

هذا هو الموضع الأول لما تستحب فيه المناظرة.

الموضع (الثاني) هو (أن ينسب) الشخص (إلى الخطإ و) يقول مخالفوه في حقه: (إنه قد خالف دليلا قاطعا) يفيد العلم (فيعلم جهلهم) بحقيقة أمره في ذلك كله (فيناظر ليزيل عنهم الجهل) الذي قام بهم في حق قوله وحاله، فيكون بهذا التناظر قد أزال جهل هؤلاء به وبقوله (كما أزال) المناظر الأول عن نفسه (في) التناظر (الأول معصية التهمة) بالعناد، والمكابرة وثلبه بسوء الظن.

هذا هو الموضع الثاني.

الموضع (الثالث) هو (أن ينبه الخصم) المناظر (على طريقه في الاجتهاد) وبناء الأحكام الفقهية (حتى إذا) ظهر أنه قد (فسد ما عنده) من طريق (لم يتوقف) عن بناء الحكم الفقهي في محل نظره (ولم يتخير) بين ما تعارض عنده من دليل (وكان طريقه) وسبيله الذي يتبعه في الاجتهاد قويا (عنده) و(عتيدا) صلبا صحيحا (يرجع إليه إذا فسد ما عنده) من مسلك فقهي وثمرته (وتغير فيه ظنه) وتبدل بعد ما كان يراه صوابا. وإذا صار إلى هذا الحال فإنه يقرر مساره فيقول: قد تبين عندي فساد هذا المسلك وهذا السبيل فهب أنه قد فسد فإنه قد يقرر الحكم على أصل آخر هو قوي عندي وعتيد، ثم يورده ويقرر الحكم حينئذ على وفقه. هذا هو الموضع الثالث.

الموضع (الرابع أن يعتقد) المناظر (أن مذهبه) هو (أثقل) وبذلك يتصف بالرسوخ والثبات (و) هو كذلك (أشد) رجحانا (وهو لذلك أفضل) تأصيلا (وأجزل) أي أعظم (ثوابا) وأجرا (فيسعى في استجرار الخصم) المخالف وجذبه (من) المذهب (الفاضل إلى) المذهب (الأفضل) لقوة حجية أدلته (و) جذبه (من) الرأي (الحق إلى) الرأي (الأحق) لقوة أصوله.

الموضع (الخامس) هو أن يكون التناظر لغرض التدريب على النظر وبناء الأحكام فـ(إنه يفيد المستمعين معرفة طرق الاجتهاد) ومسالكه التي تتبع في

تحصيله وتحقيقه (ويذلل) أي يوطأ (لهم مسلكه) الذي يكون عليه (ويحرك دواعيهم) ورغباتهم (إلى نيل) وإدراك (رتبة الاجتهاد) ومنزلته (ويهديهم إلى) سبيل هذا الميل و(طريقه فيكون) هذا الضرب من التناظر (كالمعاونة على) تحصيل (الطاعات والترغيب في) تحصيل (القربات) أي ما يتقرب به من الله تعالى من أعمال الخير.

الموضع (السادس -وهو) الموضع (الأهم-) من هذه المواضع كلها (و)هذا الموضع هو (أن يستفيد) المناظر (هو وخصمه تذليل) وتوطئة (طرق النظر في الدليل) الذي هو محل نظرهما ومجرى تناقشهما واحدا كان أو أكثر، ويجري النظر في ذلك والبحث (إلى أن يترقى) فيه (من) المعارف (الظنيات إلى) درك (ما) أي الموضع الذي (الحق فيه واحد من الأصول) الفقهية (والكلام) أي المسائل العقدية (فيحصل بالمناظرة نوع من الارتياض) والتدريب (وتشحيذ) وتحديد (الخاطر) والذهن (وتقوية) ما قام بالنفس من (المنة) النظرية (في طلب الحقائق) العلمية والمعرفية (ليترقى) أي يصعد (به إلى نظر هو فرض عينه) أي فرض عين عليه بحيث يجب عليه أن يطلبه على وجه اللزوم العيني، وإنما يكون كذلك (إن لم يكن في البلد) أي بلد هذا المناظر (من يقوم به) أي بهذا النظر، (أو) لم يكن كذلك ولكنه (كان قد وقع له الشك في) حقيقة (أصل من الأصول) أو في حكمه. (أو) يترقى به (إلى ما هو فرض على) وجه (الكفاية) إذا قام به بعض سقط على البعض الآخر، فسعى هذا المجتهد إلى الظفر بفضيلة هذا الفرض.

فهذا كله قد يصير فرض عين على هذا المناظر إذا خلا بلده ممن يقوم به، وإنما قلنا بأن ذلك فرض عين عليه (إذ لا بد في كل بلد من عالم مليء) أي غني بعلمه ونظره (يكشف) حل (معضلات الأمور) -فيه إضافة الصفة للموصوف- يعني الأمور المعضلات التي تعجز العقول عن حلها وهي أمور

(في أصول الدين) وأسسه. وقد تكون من المسائل الفرعية التي يصعب معرفة أحكامها. فيكون طلب التناظر في ذلك (و)المصير إليه أمرا واجبا فـ(ـما لا يتوصل إلى) فعل الأمر (الواجب إلا به فهو واجب) كذلك (متعين) مطلوب هو عينه، وذلك يتحقق ثبوته (إن لم يكن إليه طريق) آخر (سواه) يحصل به ذلك الواجب (و)أما (إذا كان إليه) أي إلى تحصيل ذلك الواجب طريق آخر (سواه) أي سوى التناظر (فـ)ـإنه (يكون هو إحدى خصال الواجب) التي يتوصل بها إلى تحصيل ذلك الواجب الذي هو الغاية.

(فـ)إذا جعل تحصيل هذا الواجب هو الغاية من بعض المناظرات في هذا الوجه (فـ)إن (هذا الوجه (في بعض الصور) أي بعض صوره (يلحق بالمناظرة الواجبة) لا المندوبة، وما تقدم يدل على ذلك.

(فهذه فوائد مناظرات) المتناظرين (المحصلين) للعلم ومنها فائدة المناظرة والغاية العامة منها (دون الضعفاء) في العلم من الفقهاء (المغترين) بما عندهم من العلم المنتفخين به (حين يطلبون من الخصم) المخالف لهم فيما فيه المناظرة (الانتقال) إلى مذهبهم والتخلي عن مذهبه (و) مع ذلك (يفتون بأنه يجب على) المناظر (خصمهم) ومخالفهم (العمل بما غلب على ظنه) أنه الحق والصواب (وأنه لو) جارى خصمه و(وافقه على خلاف) ما أداه إليه (اجتهاد نفسه) من حكم (عصى وأثم) وهذا تناقض بين (وهل في عالم الله تعالى) وما فطره من وجود (تناقض) تدركه العقول أبين من هذا و(أظهر منه) وأجلى منه.

هذا منتهى القول في شبهتهم الرابعة هذه وهذا ما أجيب به عنها.

وإذ قد أتينا على تمام ذكر ذلك (فـ)إن (هذه) هي (شبههم) أي شبه هؤلاء **المخطئة** (العقلية) المدركة من جهة العقل.

وإذ قد أنجز سوق هذه الشبه العقلية لهؤلاء فلنصر إلى إيراد الشبه الأخرى التي هي نقلية والتي تمسك بها هؤلاء المخطئة وإيراد الجواب عنها قائلين:

(أما) هذه (الشبه النقلية فـ)إنها (خمس) شبه:

(الأولى) منها هي (تمسكهم بقوله تعالى: "وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما") ووجه الاستدلال على صحة هذا المذهب بهذه الآية هو أن التفهيم لحكم هذه المسألة إنما تحقق به سليمان وحده دون داود عَلَيْهِمَاٱلسَّلَامُ، وإن كانا قد اجتهدا معا في طلب حكمها (وهذا يدل على) ثبوت (اختصاص سليمان بـ)ـمعرفة (مدرك الحق) في ذلك ودليله (وأن الحق واحد) لا يتعدد بالاجتهاد، فليس كل ما أدى إليه الاجتهاد من قول وحكم هو حقا بذلك.

هذه هي الشبهة الأولى التي أساسها النقل لهؤلاء وقد أجيب عنها (والجواب) المسوق لها مركب (من ثلاثة أوجه) فلنوردها قائلين:

الوجه (الأول) منها هو (أنه) لا يظهر من مدلول هذه الآية أنهما حكما عن اجتهاد، إذ (من أين صح أنهما بالاجتهاد) قد (حكما) وأنه هو دليلهما فيما ذهبا إليه من حكم في ذلك.

(و) الاجتهاد للأنبياء أمر مختلف فيه فليس أمرا متفقا عليه إذ (من العلماء من منع اجتهاد الأنبياء عقلا) لأجل أنه لو كان في الأحكام الصادرة عنه ما يكون عن اجتهاد لجاز أن لا يجعل أصلا لغيره، وأن يخالف فيه، وأن لا يكفر مخالفه: لأن جميع ذلك من لوازم الأحكام الثابتة بالاجتهاد. ولأنه لو كان متعبدا بالاجتهاد لأظهره، ولما توقف على الوحي فيما كان يتوقف فيه في بعض الوقائع: لما فيه من ترك ما وجب عليه من الاجتهاد، واللازم ممتنع.

ولأن الاجتهاد مشروط بعدم النص، وهذا غير متحقق في حق النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: لأن الوحي متوقع في حقه في كل حالة.

(ومنهم من منعه سمعا) لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝﴾، وقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾، وذلك ينفي أن يكون الحكم الصادر عنه بالاجتهاد.

(و) أما (من أجاز) لهم الاجتهاد فإنه لم يجزه بإطلاق بل قال بذلك (وأحال) أي قال باستحالة (الخطأ عليهم) مطلقا، فمن ذهب هذا المذهب في هذه الجزئية ثم نسب الخطأ إلى داود (ف) ـإنه يقع في هذا الشأن في تناقض إذ (كيف ينسب الخطأ إلى داود عَلَيْهِ السَّلَامُ) مع حكمه بعصمة الأنبياء من الخطإ (ومن أين يعلم أنه قال ما قال) ـه في هذا الحكم (عن اجتهاد) ونظر فقهي؟ لا دليل على ذلك معتبر يقضي به.

الوجه (الثاني) هو (أن) هذه (الآية أدل) أي أقوى دلالة (على نقيض مذهبهم) هذا، (إذ) فيها أنهما موصوفان بالعلم والحكمة في رأييهما اللذين أفتيا بهما فقد (قال) تعالى: (وكلا آتينا حكما وعلما) فلو كان أحدهما مخطئا لما كان ما صار إليه حكما وعلما (و) هذا أمر معلوم فإن (الباطل والخطأ يكون ظلما) لأنه على خلاف ما شرعه الله تعالى (وجهلا) لمضادته للعلم (لا حكما وعلما و) هذا بين فإن (من قضى منهما بخلاف حكم الله تعالى لا يوصف) قضاؤه وحكمه بذلك (بأنه حكم الله) الذي يجب الحكم به (وأنه الحكم والعلم الذي آتاه الله) تعالى (لا سيما) وهذا القول الإلهي قد جاء (في معرض المدح والثناء) وبيان رفع المقدار والمنزلة لهذين النبيين.

(فإن قيل) إذا كان داود وسليمان كلاهما قد أصاب الحق في فتواه (فما معنى قوله تعالى (ففهمناها سليمان) فإنه قد خُصّ بهذا التفهيم. وبناء على

ذلك قد يقال: ألا يؤخذ من هذا أنه هو وحده الذي أصاب الحكم الشرعي في ذلك؟

(قلنا) إننا (لا يلزمنا ذكر ذلك) الذي دل عليه هذا التفهيم ولا الالتفات إليه (بعد أن أبطلنا نسبة الخطأ) وإسناده (إلى داود عَلَيْهِ السَّلَامُ) إذ بعد هذا الإبطال يكون قولا داوود وسليمان كلاهما صحيحا بلا فرق فتساويا، وإذا تقرر ذلك تقرر أنه لا حاجة إلى ذلك وهو بيان ما دل عليه لفظ التفهيم في الآية. هذا هو الوجه الثاني

(الجواب الثالث) يعني الوجه الثالث من هذا الجواب هو (التأويل) لهذا الذي عليه سليمان وداود من حال في حكمهما هذا (و) وجه ذلك التأويل (هو) أن يقال (إنه يحتمل) حالهما أنهما كانا مأذونين) يعني مأذونا (لهما في الحكم باجتهادهما) ونظرهما الفقهي (فحكما) بما حكما به على وفق ذلك (وهما محقان) فيما حكما به من ذلك (قلنا) إننا (لا يلزمنا ذكر الله ذلك) الذي دل عليه هذا التفهيم ولا الالتفات إليه بعد أن أبطلنا نسبة الخطأ وإسناده (إلى داود عَلَيْهِ السَّلَامُ) إذ بعد هذا الإبطال يكون قولا داوود وسليمان كلاهما صحيحا بلا فرق فتساويا وإذا تقرر ذلك تقرر أنه لا حاجة إلى ذلك وهذا هو الوجه الثاني.

(الجواب الثالث) يعني الوجه الثالث من هذا الجواب هو (التأويل) لهذا الذي عليه سليمان وداود من حال في حكمهما هذا (و) وجه ذلك التأويل (هو) أن يقال (إنه يحتمل) حالهما (أنهما كانا مأذونين) يعني مأذونا (لهما في الحكم باجتهادهما) ونظرهما الفقهي (فحكما) بما حكما به على وفق ذلك (وهما محقان) فيما حكما به من ذلك لأنهما امتثلا ما أمرا به من المصير إلى ما قضى به اجتهادهما (ثم نزل الوحي على وفق) ما أفاده (اجتهاد سليمان)

وعلى طبقه (فصار ذلك حقا متعينا) واجبا الأخذ به وحده (بـ)سبب (نزول الوحي) به (على سليمان بخلافه) أي بخلاف قول داورد (لكن) لم يضف إلى الوحي. وإنما كان (لـ)أجل (نزوله على سليمان أضيف إليه) ونسب إليه.

(و)في واقع الأمر (يتعين) ويجب (تنزيل ذلك) الحكم (على) أنه قد تقرر (بالوحي) وإنما قلنا بوجوب المصير إلى هذا التعين (إذ نقل المفسرون) في بيان صورة هذه القصة (أن سليمان حكم بأنه) أي صاحب الغنم (يسلم الماشية إلى صاحب الزرع حتى ينتفع بدرها) أي حليبها (ونسلها) أي ولدها (وصوفها حولا كاملا وهذا) الحكم (إنما يكون حقا وعدلا إذا علم) حصول المماثلة بين الزرع المتلف وما يكون عن هذا الغنم من غلة، وذلك إنما يتحقق إذا علم (أن الحاصل منه) أي من هذا الذي ذكر من الدر والنسل والصوف (في جميع السنة يساوي ما فات على صاحب الزرع) بنفش تلك الغنم فيه (وذلك) أمر غيبي لا (يدركه) على وجه الحقيقة إلا (علام الغيوب) سبحانه (و)بذلك هو أمر (لا يعرف بالاجتهاد) وحده.

وعلى كل فقد أخرج ابن جرير عن قتادة والزهري في الآية (إذ نفشت فيه غنم القوم) قال: نفشت غنم في حرث قوم فقضى داود أن يأخذوا الغنم ففهمها الله سليمان فلما أخبر بقضاء داود قال: لا ولكن خذوا الغنم ولكم ما خرج من رسلها وأولادها وأصوافها إلى الحول[1].

نعم قد يقال: إن هذا قد يعرف بالتقدير والتخمين، وإن كان ذلك قد يحصل على وجه تقريبي فقط، لا حقيقي مطابق على وجه تام.

هذا ما تيسر ذكره في هذه الشبهة النقلية الأولى هنا، وما أجيب به عنها.

---

(١) تفسير الطبري (١٨/ ٤٧٨).

(الشبهة الثانية) هي ما تخيل من أن الحق واحد بظاهر بعض الآيات ومن ذلك (قوله سبحانه تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم"، وقوله تعالى: " وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم"، ف)هذا القول الإلهي قد (دل على أن في مجال النظر) والاجتهاد (حقا متعينا يدركه المستنبط) المجتهد، ولولا أن في محل الاستنباط حكما معينا لما كان بهذه الصفة وهو علم الله به والراسخون في العلم فغير المعين لا يعلم.

هذا هو مضمون هذه الشبهة (وهذا) المضمون قول (فاسد من وجهين) اثنين:

(أحدهما) هو أن ما ورد في هذه الآية ليس صريحا في الدلالة على أن المراد به ما يجري فيه الاجتهاد من الظنيات ف(إنه ربما أراد) الله تعالى (به) أي بهذا الذي تطلب معرفته (الحق فيما الحق فيه واحد من) الأحكام (العقليات) التي هي قطعيات من جهة العقل (و)الأحكام (السمعيات القطعيات) وهي التي ثبتت بالأدلة القطعية السمعية (إذ) الأحكام السمعية فيه إضافة المدلول للدليل يعني الأحكام التي ثبتت بالأدلة السمعية (منها ما يعلم بطريق قاطع نظري) وبذلك فهو حكم (مستنبط) مستخرج من أدلته بالنظر، وذلك كوجوب الصلوات الخمس، وحرمة الخمر ونحو ذلك.

هذا هو الوجه الأول.

(و)الوجه (الثاني) هو (أنه ليس فيه) أي فيما ذكر في هذه الآية من إسناد الاستنباط إلى العلماء (تخصيص بعض العلماء) بذلك، بل هو عام لجميع العلماء إذ ليس فيه ما يدل على تصويب بعضهم دون البعض بل هو عام لهم (فكل ما أفضى إليه نظر عالم) واجتهاده (فهو استنباطه) المبني على علمه بصحة ما استنبطه (و) هو كذلك (تأويله) الذي أداه إليه اجتهاده (و)هذا كله (حق مستنبط) من أدلته (وتأويل) أي تفسير وبيان (أذن للعلماء فيه) يعني في

المصير إليه والقول به (دون العوام) ومن ليس من أهل الاستنباط والرسوخ في العلم (وجعل الحق) الذي تقرر (في حق العوام) هو (الحق الذي استنبطه العلماء) واستخرجوه (بنظرهم تأويلهم) وإذا تقررا ذلك وثبت (فـ)ـإن (هذا) الذي ورد في هذه الآية (لا يدل على تخطئة البعض) يعني بعض المجتهدين وعلى تصويب بعض آخر منهم فقط. كما يدعي هؤلاء المخطئة.

هذا هو الجواب عن هذه الشبهة الثانية.

(الشبهة الثالثة) هي التمسك بتقابل الخطأ والصواب في (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد) وهكذا صرح عَلَيْهِ السَّلَامُ بما يكون عليه الاجتهاد من حال وما يكون عنه من الأجر والثواب (فدل) بهذا الحكم والحال على (أن فيه خطأ وصوابا و)أنتم يا معشر المصوبين (قد ادعيتم استحالة وقوع الخطأ في الاجتهاد) وأن كل مجتهد مصيب. وإذا كان كذلك فما معنى هذا القول النبوي هنا؟

هذا هو مضمون هذه الشبهة.

(و)أما (الجواب) عنه فإننا نورده (من وجهين) اثنين:

الوجه (الأول) منهما هو (أن هذا) الحديث (هو) الدليل (القاطع على أن كل واحد) من المجتهدين (مصيب؛ إذ له أجر) على اجتهاده (وإلا فـ)ـإن (المخطئ الحاكم بغير حكم الله تعالى) آثم عاص فـ(كيف يستحق) من هو آثم عاص (الأجر) والثواب عند الله تعالى؟ هذا هو الوجه الأول من هذا الجواب.

الوجه (الثاني هو أنا لا ننكر) ولا نجحد (إطلاق اسم الخطأ) على فعله (على سبيل الإضافة) والنسبة (إلى مطلوبه وهو الحكم الذي اجتهد في تحصيله وبهذا يكون مخطئا بالإضافة إلى درك مطلوبه (لا) أنه مخطئ بالإضافة (إلى) امتثاله (ما وجب عليه) وتحصيله له.

ومثل هذا قد يرد في صور أخرى (فإن الحاكم) قد (يطلب) ممن اعتقد أن عليه مالا لغيره (رد) ذلك (المال إلى مستحقه) في رأيه ونظره (و) لكنه (قد يخطئ ذلك) الحكم الذي قصد إصابته (فيكون مخطئا فيما طلبه) وقصد تحصيله وهو الحكم بالعدل والحق في ذلك (و)مع ذلك فإنه يكون (مصيبا فيما هو حكم الله تعالى) الواجب (عليه) المصير إليه بناء على ما قام عنده من البينة والدليل على ذلك الحكم. (و)هذا الحكم (هو اتباع ما غلب على ظنه من صدق الشهود) الذين شهدوا على ثبوت الاستحقاق لمن حكم ذلك الحاكم برد المال إليه.

فهذا الحاكم لما ظن صدق هؤلاء الشهود وجب عليه الحكم بناء على ذلك والقضاء بما يوجبه، فإن صار إلى هذا الذي وجب عليه فقد أصاب في ذلك وإن أخطأ في تحصيل مطلوبه -وهو الحكم بالحق والعدل في ذلك-؛ إذ لم يصبه لكون هؤلاء الشهود شهود زور.

(و) هذا الذي قيل في حق هذا الحاكم هو (كذلك) الذي يقال في (كل من اجتهد في) إدراك جهة (القبلة) ومعرفتها فأخطأ جهتها فإنه (يقال) في حقه: إنه قد (أخطأ: أي أخطأ ما طلبه) وقصد تحصيله ولكنه أصاب الحق في مصيره إلى امتثال هذا الذي وجب عليه وهو ما غلب على ظنه أنه جهة القبلة وإنما قلنا: إنه مصيب في ذلك إذ (لم يجب عليه الوصول إلى مطلوبه) على وجه مقطوع به (بل الواجب) عليه هو (استقبال جهة يظن أن مطلوبه) وهو جهة القبلة (فيها) وأنه هناك.

(فإن قيل): إذا كان هذا الذي ذكرتموه صحيحا (و)هو أن كلا المجتهدين أدى ما وجب عليه شرعا فـ(ـلمَ كان للمصيب) لمطلوبه المدرك له (أجران، وهما) أي المجتهدان كما سبق ذكر ذلك (في التكليف) بالعمل بما غلب على ظنهما (و)في (أداء ما كلفا) به (سواء) إذ لا فرق بينهما في ذلك؟

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال الاعتراضي: إنما حصل هذا الحكم وتقرر شرعا (لـ)ـأجل ما أفاده (قضاء الله تعالى وقدره وإرادته) والله يحكم ما يريد فله أن يحكم فيما شاء بما شاء (فإنه لو جعل) سبحانه (للمخطئ أجرين) كالمصيب أو جعل للمخطئ أجرين وللمصيب أجرا واحدا (لكان له ذلك) فلا معقب لحكمه (و)كذلك (له) سبحانه (أن يضاعف الأجر على أخف العملين) وأيسرهما (لأن ذلك) وهو الجزاء على العمل والمثوبة عليه انما هو (منه) تعالى (تفضل) وإكرام لخلقه فلا يتصف شيء من ذلك بوجوبه عليه. (ثم) إن (السبب فيه) أي في مضاعفة الأجر للمصيب من المجتهدين هو (أنه أدى ما كلف به) ووجب عليه من الحكم بما أداه إليه اجتهاده وغلب على ظنه أنه الحق (وحكم بالنص) الشرعي الوارد في بيان ما حكم به من حكم (إذ بلغه) فعلم به (و)أما (الآخر) وهو الذي أخطأ مطلوبه فإنه (حرم الحكم بـ)ـذلك (النص إذ لم يبلغه) فلم يعرفه (و)بذلك (لم يكلف) إدراك ذلك و(إصابته لعجزه) عنه بخفائه عنه بعد استفراغه الجهد في طلبه (ففاته) بذلك (فضل التكليف) الذي يتحصل له بدرك هذا النص (والامتثال) لما ورد فيه ولكنه مع ذلك أدى ما كلف به فبرئت ذمته بذلك، وصح ما أتاه من عمل به.

(و) هذا الحكم في حق المجتهد (ينقدح) ويظهر جريانه (في كل مسألة) ورد (فيها) يعني في بيان حكمها (نص) شرعي (و ينقدح كذلك (في كل اجتهاد يتعلق بتحقيق مناط الحكم) وعلته، وذلك (كأروش الجنايات) جمع أرش وهو: ما قدر من قيمة ونحوها قصاصا، (و)كـ(ـقدر كفاية الأقارب) أي ما يكفيهم من الطعام والشراب والكسوة (فإن فيها) يعني في هذه المقدرات من الأروش وهذه الكفاية (حقيقة متعينة عند الله تعالى) قائمة بذاتها (وإن لم يكلف المجتهد طلبها) يعني إدراكها وتحصيلها على وجه التعيين بذاتها،

وإنما هو مكلف باستفراغ جهده في تنقيح هذا المناط الذي قد يوصل إليها فإذا غلب على ظنه أنه قد نقحه صار إلى الحكم بما يقتضيه ويوجبه.

(و) هذا الذي كلف به المجتهد كما هو (جار في) المسائل التي فيها النص هو جار كذلك (في المسائل التي لا نص فيها) وذلك (عند من قال) يوجد (في كل مسألة) كيفما كانت (حكم متعين وأشبه) بالحق (عند الله تعالى) ومعنى هذا القول: هو أن في كل مسألة حكما متعينا هو الأشبه بالحق فلو نزل الخطاب به لكان هو ذلك الحكم المتعين، وهذا قول فاسد (وسيأتي) بيان (وجه فساده بعد هذا) الذي نحن فيه من هذه المسألة (إن شاء الله تعالى) وما يقضي بثبوت هذا الفساد من أدلة.

هذا هو مضمون هذه الشبهة الثالثة وما أجيب به عنه.

(الشبهة الرابعة) هي (تمسكهم بـ)ـما فهموه من كون الحق واحدا من (قوله تعالى: " ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم"، و) من قوله تعالى (ولا تنازعوا فتفشلوا"، و) من قوله سبحانه (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا) ومن قوله تعالى (ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك) وهذا كله نهي عن التفرقة والاختلاف فكان ذلك حراما (و) يعضد هذا أن (الإجماع منعقد على الحث وعلى الألفة) ودفع الوحشة (والموافقة) موافقة المسلمين بعضهم لبعض، وهذا لا يكون إلا بالاجتماع على حكم واحد والمنهج الواحد في دين الله.

(و) كما يدل ما ذكر من هذه الآيات وما ذكر معها على النهي عما ذكر يدل كذلك على (النهي عن الفرقة) والانقسام والتشرذم لهذه الأمة (فدل ذلك) على وجه الالتزام (على أن الحق) في الأحكام الفقهية والشرعية (واحد) لا تعدد فيه (و) أنتم يا معشر المصوبة (مذهبكم) هو (أن دين الله مختلف) فالحق فيه

متعدد والله تعالى يقول في إبطال قولكم هذا (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فإن هذه الآية تفيد بطلان قولكم: كل مجتهد حكم الله في حقه هو ما أداه إليه اجتهاده، وبناء على ذلك هو منهي عن مخالفته. وهذا الأمر بالاختلاف هو نهي عن الاتفاق؛ إذ كل واحد سيستبد برأيه ويتخذه الحق المبين، فلا تحق له مخالفته.

هذا هو مضمون هذه الشبهة وهو قول باطل فحق الجواب عنه.

(والجواب) الذي يساق عن ذلك يكون (من أوجه) ثلاثة:

الوجه (الأول) منها هو (أن اختلاف الحكم) في الواقعة الواحدة بين المجتهدين إنما يحصل (بـ)ـسبب (اختلاف الأحوال في) ما يقوم بهم من (العلم) بالدليل (والجهل) به (و)من (الظن) بالحكم وعدمه إنما هو (كاختلافه باختلاف) أسباب تغيره مثل (السفر) الذي شرع به القصر (والإقامة) التي يكون بها الإتمام (والحيض) الذي تكون معه أحكامه المعروفة (والطهر) الذي يقضي بخلاف ذلك (والحرية) التي من قامت به تكون له أحكامه المعروفة المخصوصة به، كوجوب الجمعة عليه والحج والرجم والجلد بالمائة ومنع بيعه والتصرف في جسده بهبة ونحو ذلك، (والرق) الذي خص صاحبه بالأحكام المقررة في حقه التي يخالف فيها ما خص به الحر ومن ذلك ما ذكر، (والاضطرار) الذي يوجب الرخصة (والاختيار) الذي يقضي بالعزيمة.

هذا هو الوجه الأول من هذا الجواب.

الوجه (الثاني) هو (أن الأمة مجمعة) ومتفقة (على أنه يجب على المختلفين في) مفاد (الاجتهاد) يعني في مفاد اجتهادهما ومؤداه (أن يحكم كل واحد) منهما (بموجب اجتهاده) ومفاده (و) كل واحد من المجتهدين (هو) برأيه (مخالف لغيره) في رأيه وهو المجتهد الآخر (والأمر باتباع) الرأي

(المختلف) المتباين (أمر بـ)إيقاع (الاختلاف) بين الناس فيما يذهبون إليه من العمل بالأقوال المختلفة، إذ كل مجتهد يعمل برأيه هو ومقلدوه.

فينتهي الأمر إلى تعدد الفرق والجماعات بتعدد المجتهدين. وإذا تقرر هذا وصار أمرا مجمعا عليه (فـ)إن (هذا ينقلب عليكم إشكاله) إذ كيف جوزتم هذا الأمر -وهو عمل كل مجتهد بما أداه إليه اجتهاده- مع ما يفضي إليه ذلك من حصول الخلاف المذكور وجريانه بين الناس. وإذا عرفتم هذا أدركتم به أن هذا السؤال الذي تضمنته شبهتكم هذه لا يصح منكم وأنتم تجوزون الاجتهاد (وإنما يصح هذا السؤال من منكري أصل الاجتهاد) وذاته على وجه الإطلاق كالتعليمية من الشيعة.

الوجه (الثالث وهو جواب) موجه لـ(ـمنكري أصل الاجتهاد أيضا) على وجه الإطلاق كما هو موجه لأرباب هذا السؤال، وهذا الوجه هو (أنه) الضمير للشأن (لو كان المراد) هو (ما ذكروه) وهو حرمة الاختلاف بين المسلمين على وجه الإطلاق (لما جاز للمجتهدين في) طلب معرفة جهة (القبلة أن يصلوا إلى جهات مختلفة) إذا أداهم اجتهادهم إلى ذلك (مع أن القبلة) التي استقبالها حين الصلاة (عند الله) قبلة (واحدة) وهي الكعبة المشرفة.

(و) كذلك لو كان هذا الأمر كما ذكروه (لما جاز في الكفارات) التي يتحقق تحصيل كل منها بأداء أحد الخصال الـ(ـمختلفة) المشروعة في ذلك ولما ساغ (أن) يتعدد المخرج منها بتعدد المكفرين وذلك بأن (يعتق) شخص (واحد) في تكفيره عن يمينه (ويصوم) شخص (آخر) فيه.

(و) أيضا لو جاز ذلك (لما جاز للمضطرين إلى) أكل (ميتة لا تفي بـ)ـسد (رمق جميعهم) وبحفظ مهجتهم كلهم (أن يتقارعوا) أي يصيروا إلى تحكيم القرعة في تعيين من يحق له الأكل من تلك الميتة ومن لا يحق له ذلك من هؤلاء.

(و) كذلك لو صح ما ذكر (لما جاز الاجتهاد في) تحديد (أروش الجنايات) وتعيينها (و) لما جاز أيضا الاجتهاد في (تقدير النفقات) الواجبة بالقرابة أو الزوجية.

(و) لما جاز كذلك الاجتهاد (في مصالح الحرب) وشؤونه ومكائده (و) هكذا (كل ما سميناه بتحقيق مناط الحكم) فإنه لو جعل الاختلاف فيه أمرا محرما، وتركه أمرا واجبا لما تقرر هذا مسلكا شرعيا ولما أحال الشرع عليه في المواضع التي جعل فيها مسلكا إلى معرفة الحكم الشرعي المتقرر فيها. (وذلك كله) بناء الأحكام عليه أمر (ضروري) إذ صار بناء الأحكام عليه معلوما من الدين بالضرورة، فسلوكه مما أجمعت عليه الأمة.

(و)بناء على هذا الاختلاف الذي يجري في مواقع الاجتهاد سائغ شرعا فإذا قلنا بجواز الاختلاف في أمور الدين فإنه (ليس مرادنا) به (الاختلاف المنهي عنه) شرعا؛ إذ هذا الاختلاف الجائز ليس منه، وبذلك ليس منهيا عنه (بل) الخلاف (المنهي عنه) هو (الاختلاف في أصول الدين) من العقائد ونحوها (و)الاختلاف (على الولاة والأئمة) الذين تولوا أمور المسلمين، وكانوا ولاة شرعيين بتحكيمهم شريعة الله في خلقه.

هذا هو الوجه الثالث من الجواب عن هذه الشبهة، وبه ينتهي الكلام عن هذه الشبهة والجواب عنها.

(الشبهة الخامسة): هي (قولهم): إنكم يا معشر المصوبة (حسمتم) ومنعتم (إمكان) وقوع الخطأ في الاجتهاد باعتبار أن المجتهد وإن أخطأ مطلوبه فإنه قد أصاب امتثال ما وجب عليه (والصحابة مجمعون) متفقون (على الحذر من) الوقوع في (الخطأ) في الاجتهاد وبناء الأحكام، وهذا أمر قد جرى الصحابة على التنبيه عليه (حتى قال أبو بكر -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- أقول في) تفسير

لفظ (الكلالة برأيي فإن كان) رأيي هذا (صوابا فمن الله) ذلك (وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان) والله ورسوله بريئان. وهذا الأثر قد تقدم تخريجه.

(و)في هذا المعنى نفسه (قال علي لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) في مسألة الجنين (إن لم يجتهدوا فقد غشوك) ولم ينصحوا لك (وإن اجتهدوا) في ذلك (فقد اخطأوا) في اجتهادهم. (وأما) وقوع (الإثم فأرجو أن يكون عنك زائلا) أي غير وارد عليك لأنك في كلتا الحالتين قد أخذت بما تراه حقا (وأما الدية) دية الجنين -وهي: غرة عبد أو وليدة- (ف)إنها واجبة (عليك) تلزمك، لأن الخطأ لا يدفع حقوق الناس ولا يقضي بسقوطها. هذا الخبر قد تقدم تخريجه.

(و)في هذا السنن أيضا ورد أنه (لما كتب أبو موسى) الأشعري (كتابا) ناقلا ما فيه (عن عمر كتب فيه هذا ما أرى الله عمر فقال) له عمر: (امحه) أي امح هذا الذي كتبته (واكتب) بدله (هذا ما رأى عمر فإن يك) هذا الرأي (خطأ ف)إنه (من عمر) وإن يك صوابا فمن الله وهذا الخبر الطحاوي في مشكل الآثار والبيهقي في الكبرى.

(و) يجري في هذا المساق كذلك أنه قال -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- (في جواب المرأة التي ردت عليه في النهي) يعني في نهيه (عن المبالغة في) مقادير (المهر حيث ذكرت) له (القنطار) الذي ورد (في الكتاب العزيز) في مجرى الكلام على مهر المرأة، وذلك في قوله تعالى: "وآتيتم إحداهن قنطارا" (أصابت المرأة وأخطأ عمر) وهذا الخبر أخرجه سعيد بن منصور في سننه عن الشعبي بلفظ: "خطب عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الناس فحمد الله وأثنى عليه، وقال: ألا لا تغالوا في صدق النساء فإنه لا يبلغني عن أحد ساق أكثر من شيء ساقه رسول الله ﷺ أو سيق إليه إلا جعلت فضل ذلك في بيت المال، ثم نزل فعرضت له امرأة من قريش فقالت: يا أمير المؤمنين كتاب الله عَزَّوَجَلَّ أحق أن يتبع أو قولك؟ قال: بل

كتاب الله عَزَّوَجَلَّ فما ذلك؟ قالت: نهيت الناس آنفا أن يغالوا في صدق النساء والله عَزَّوَجَلَّ يقول في كتابه ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا۟ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ فقال عمر: كل أحد أفقه من عمر مرتين أو ثلاثا ثم رجع إلى المنبر فقال للناس: «إني نهيتكم أن تغالوا في صدق النساء ألا فليفعل رجل في ماله ما بدا له»[1].

(و) في هذا (قال ابن مسعود في) فتواه التي أفتى بها في حق المرأة (المفوضة) -بكسر الواو- وهي التي فوضت إلى زوجها تحديد صداقها وتعيينه لكنه مات قبل أن يحدده وقبل أن يدخل بها -(إن كان) هذا الذي أفتيت به (خطأ ف)ـإن ذلك (مني ومن الشيطان) قال ابن مسعود هذا الكلام في حق هذه الفتوى (بعد أن اجتهد فيها شهرا) وهذا الخبر قد تقدم تخريجه وبيان راويه.

هذا هو متضمن هذه الشبهة.

أما (الجواب) عنها فهو أن نقول (إنا نثبت) جريان (الخطأ) ووقوعه (في أربعة أجناس) من أحوال المجتهدين:

أحدها: (أن يصدر الاجتهاد) ويقع (من غير أهله) بأن يكون من أتاه غير مستكمل لشروط الاجتهاد.

ثانيها: أن يكون قد بتر النظر الفقهي (أو لا يستتم المجتهد نظره) بأن يكون غير مستفرغ للجهد في استحضار أدلة ما يطلب العلم بحكمه، أو في تعيين الجامع بين المقيس والمقيس عليه في حال بناء الحكم بالقياس ونحو ذلك من أوجه التقصير التي قد تعرض في العمل الاجتهادي والبناء الفقهي للأحكام.

ثالثها أن يُجري الاجتهاد (أو يضعه في غير محله) وهو ما يحكّم فيه القياس ونحوه ويقضى بموجبه فيه، وما يستدل فيه بالأدلة الظنية لكنه لم يضعه في هذا

(١) سنن سعيد بن منصور (١/ ١٩٥).

المحل (بل وضعه في موضع) ورد (فيه دليل قاطع) وهو قد يكون نصا من الكتاب أو حديثا متواترا، أو إجماعا.

رابعها: أن يترك (أو يخالف) في محل بنائه لذلك الحكم (دليلا قاطعا) مع علمه به فهذا كله يقضي بفساد القياس وبجريان الخطإ فيه (كما) بينا ذلك و(ذكرناه في باب مثارات) أي محلات ثوران (فساد القياس) وبطلانه (فإنا) قد (ذكرنا عشرة أوجه) وهي الأوجه التي (تبطل القياس قطعا) وجزما (لا ظنا) كما ذكرنا كذلك ما يبطله ظنا. وهذه الأوجه:

الأول منها: أن يكون حكما شرعيا فإن كان عقليا فلا يمكن أن يعلل بعلة تثبت حكما سمعيا.

الثاني: أن يكون حكم الأصل معلوما بنص أو إجماع فإن كان مقيسا على أصل فهو فرع فالقياس عليه باطل قطعا إن لم يكن الجامع هو علة الأصل الأول وإن كان هو تلك العلة فتعيين الفرع مع إمكان القياس على الأصل عبث بلا فائدة.

والثالث: أن يكون الأصل قابلا للتعليل لا كوجوب شهر رمضان وتقدير صلاة المغرب بثلاث ركعات وأمثاله وكان هذا فاسدا من جهة عدم الدليل على صحة العلة.

الرابع: أن يكون الأصل المستنبط منه غير منسوخ فإن المنسوخ كان أصلا وليس هو الآن أصلا.

الخامس: أن يثبت في الفرع خلاف حكم الأصل.

السادس: أن تثبت العلة في الأصل حكما مطلقا ولا يمكن أن تثبت في الفرع إلا بزيادة أو نقصان فهو باطل قطعا لأنه ليس على صورة تعدية الحكم فلا يكون قياسا.

السابع: أن لا يكون الحكم اسما لغويا فقد بينا أن اللغة لا تثبت قياسا وتلك المسألة قطعية وربما جعلها قوم مسألة اجتهادية وإثبات اسم الزنا والسرقة والخمر للائط والنباش والنبيذ من هذا القبيل فكان هذا بالمثار الأول أليق.

الثامن: انتفاء دليل على صحة العلة فإنه دليل قاطع على فاسدها.

التاسع: أن يستدل على صحة العلة بدليل عقلي فهو باطل قطعا فإن كون الشيء علة للحكم أمر شرعي.

العاشر: أن تكون العلة دافعة للنص ومناقضة لحكم منصوص فالقياس على خلاف النص باطل قطعا وكذا على خلاف الإجماع وكذلك ما يخالف العلة المنصوصة.

الحادي عشر: وضع القياس في غير موضعه.

هذه هي هذه المثارات القطعية، ورد السابع إلى الأول يقضي بأنها عشرة فقط، فيكون كلام المصنف هنا مطابقا لعددها.

وعلى كل (فجميع هذا) الذي ذكر من المواضع (مجال الخطأ) في الاجتهاد ومحله.

وهذا مما لا ينكر حصوله ولا يصح انتفاؤه. فوقوع الخطأ في ذلك مما لا ينتفي (وإنما ينتفي الخطأ) في الاجتهاد (متى صدر الاجتهاد من أهله) المستجمعين لشرائطه (وتم) أي كمل هو (في نفسه) فلم يقع فيه نقص (ووضع في محله) وهو ما لم يرد دليل نصي يبين حكمه بدلالته اللغوية (ولم يقع) ما يكون عنه من حكم (مخالفا لدليل قاطع) يفيد العلم الضروري (ثم مع ذلك كله) إنما (يثبت اسم الخطأ) في ذلك (بالإضافة) والنسبة (إلى ما

طلب) من معرفة الحكم الشرعي (لا إلى ما وجب) عليه من طلب ذلك الحكم بالاجتهاد. فهذا الحال يجري في الاجتهاد (كما يجري في القبلة) إذا حصل في دركها الخطأ (و)في (تحقيق مناط الأحكام) إذا سعى فيه المجتهد لكنه اخطأ فيه.

وإذا علم هذا كله علمت به التفرقة بين الاجتهاد الذي قد يعرض فيه الخطأ والاجتهاد الذي ينتفي فيه.

وما ذكر عن الصحابة من احتمال جريان الخطأ في الاجتهاد لا يقضي بجريان الخطأ في كل اجتهاد (فمن ذكر من الصحابة) ورود (الخطأ) في الاجتهاد وأبدى خوفه من ذلك (ف)ـإنه (كان قد اعتقد أن الخطأ ممكن) وإن حصل الاجتهاد وتم واقعا في موضعه (و)بذلك يكون قد (ذهب مذهب من قال المصيب) من المجتهدين (واحد) فقط، (أو) لم يكن على هذا الحال ولكنه (خاف على نفسه) من (أن يكون قد خالف) في اجتهاده وبنائه للحكم (دليلا قاطعا) ذهل عن تذكره و(غفل عنه، أو لم) يكن خائفا من ذلك ولكنه خاف أنه لم (يستتم نظره) ولم يكمله على الوجه المطلوب منه (ولم يستفرغ) جهده و(تمام وسعه) وطاقته (أو) لم يكن خائفا من شيء من ذلك ولكنه (يخاف أن لا يكون أهلا للنظر) والبحث في تلك المسألة التي هي محل اجتهاده ونظره. (أو أمن ذلك كله) فلم يخف شيئا منه (لكن قال ما قال) من ذلك (إظهارا للتواضع) وهضم النفس (والخوف من الله تعالى) في هذا الذي أقدم عليه من قول في الدين وإفتاء في الأحكام الشرعية (و)إظهارا لـ(ـلخوف من الله تعالى) على كل حال، (كما يقولون) أي المؤمنون (أنا مؤمن بالله إن شاء الله) تعالى يقولون ذلك (مع أنهم لم يشكوا في) ثبوت (إيمانهم) وتحقق قيامه بهم.

هذا ما يساق جوابا عن هذا الذي نقل عن الصحابة من التحذير من الخطأ في الاجتهاد والفتوى، وهذا مفاده أن هذا التحذير لا يدل على أن الخطأ جار في الاجتهاد، وإن كان من أهله وتم وجرى في موضعه إذ لم يكن توقع ذلك الخطأ موجبه، وإنما موجبه ما تقدم ذكره من الأسباب، وبذلك هذا التحذير لا دليل فيه على هذا الذي سيق في هذه الشبهة (ثم) إن (جميع ما) باح به أرباب هذه الشبهة و(ذكرو)ه ناقلين له عن الصحابة من هذه الأخبار ما هو إلا (أخبار آحاد لا تقوم بها) حجة في هذا الشأن (و) بذلك (يتطرق إليها الاحتمال المذكور فلا يندفع بها البراهين القاطعة التي ذكرناها) في إثبات أن الخطأ لا يجري في الاجتهاد على المعنى الذي تقدم بيانه.

هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة. وبعد بيان هذا والكشف عن متضمنه نتتقل إلى مسألة أخرى قد تقدمت الإشارة إليها وهي:

(مسألة: القول في نفي حكم معين في المجتهدات)

قد جرى الخلف بين النظار والأصوليين هل يوجد في كل مسألة اجتهادية حكم لله معين أم لا؟

(أما من ذهب إلى أن المصيب) في الاجتهاد إذا اختلف المجتهدون في مسألة مّا هو مجتهد (واحد) (فـ)ـإنه يقول: إنه (قد وضع) الشارع (حكما معينا هو قبلة الطالب) للحكم الشرعي فيجب عليه التوجه إليه (و)هو كذلك (مقصد طلبه) ومنتحاه، فإذا انتحاه وتوجه إليه (فـ)ـإنه إما أنه (يصيبـ)ـه (أو يخطئـ)ـه فإن أصابه سمي مصيبا، وإن أخطأه كان مخطئا.

هذا هو قول هؤلاء الذين يترجم عليهم بالمخطئة وقد ذكرنا أسماء بعض منهم.

(أما المصوبة) -بكسر الواو- وهم القائلون: إن كل مجتهد مصيب (فـ) قد (ذهب بعضهم إلى) القول بوجود هذا الحكم معينا وإلى (إثباته) وبناء عليه يجب على المجتهد طلبه. (و)هذا القول هو الذي (إليه تشير نصوص) الإمام (الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ).

قال الزركشي: (وقال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتاب "إبطال القول بالاستحسان": إن الحق عند الله واحد، وعليه دليل، إلا أنه لم يكلف المجتهد إصابته وإنما كلف طلبه، فإن أصابه كان مصيبا، وإن أخطأ كان مخطئا عند الله، لا في الحكم".

وقال الشافعي في الأم: " فإن قال قائل أرأيت ما اجتهد فيه المجتهدون كيف الحق فيه عند الله؟ قيل لا يجوز فيه عندنا والله تعالى أعلم أن يكون الحق فيه عند الله كله إلا واحدا لأن علم الله عَزَّوَجَلَّ وأحكامه واحد لاستواء السرائر والعلانية عنده وأن علمه بكل واحد جل ثناؤه سواء"[1].

---

(١) الأم للشافعي (٩/ ٧٧).

وإنما قيل بهذا القول (لأنه لا بد للطالب من مطلوب) إذ لا طلب بدون طالب ومطلوب.

(و) أرباب هذا القول (ربما عبروا عنه) أي عن قولهم هذا (بأن مطلوب المجتهد) هو الحكم (الأشبه) بالمطلوب (عند الله تعالى، و) هذا الحكم (الأشبه) بالمطلوب (معين عند الله تعالى) فيجب طلبه، لكن لا تجب إصابته، ومعنى كونه أشبه أنه لو نزل الدليل الشرعي بالحكم في محله فإنه لن يكون إلا ذلك الحكم.

هذه هي صورة هذه المسألة وما قيل فيها من قول وسيق فيها من كلام ضمن ما تقرر فيها من حكم.

(والبرهان الكاشف للغطاء) الرافع له (عن) وجه الحق والصواب في (هذا الكلام) المسوق في هذا الشأن (المبهم) الخفي المعنى (هو) ما تقرر من الخلاف بين المسائل في هذا الشأن على وجه مقطوع به، فكان ذلك قاضيا بما يجب المصير إليه من قول في ثبوت هذا الحكم وعدمه.

هذا هو هذا البرهان على وجه جملي، فإن طلب منا بيانه على وجه تفصيلي فـ(إنا نقول) في ذلك: (المسائل) كلها (منقسمة) انقساما عقليا وعاديا (إلى ما ورد فيها نص) شرعي يبين حكمها (وإلى ما لم يرد) فيها شيء من ذلك.

(أما ما ورد فيه نص) شرعي (فـ)ـإن ذلك (النص) ما يفيده من حكم فيه (كأنه مقطوع به من جهة الشرع) لأن ذلك هو مقتضى هذا الورود، (لكن) هذا الحكم الذي دل عليه هذا النص (لا يصير حكما) في حق المجتهد فلا يكون مخاطبا به (إلا إذا بلغه هذا النص وعثر عليه) وأدركه. (أو) لم يكن قد ورد في ذلك المحل المبحوث عن حكمه نص خاص ولكنه (كان) يوجد (عليه دليل قاطع يتيسر معه العثور عليه) والعلم به (إن لم يقصر في طلبه) والبحث عنه

(فهذا) الضرب من الأحكام هو (مطلوب المجتهد) معينا (وطلبه) له (واجب) عليه (وإذا لم يصبه) ولم يدركه (فهو مقصر) في الإتيان به (آثم) عاص.

هذا إذا كان له طريق قاطع متيسر معه البلوغ إلى ذلك الحكم. و(أما إذا لم يكن إليه طريق متيسر) معه البلوغ المذكور، وذلك (كما) هو حال الصحابة (في) أمر (النهي عن المخابرة) وهي كراء الأرض بجنس ما تنبت (و)كـ(تحويل القبلة) من بيت المقدس إلى بيت الله الحرام (قبل بلوغ الخبر) الدال على ذلك (فـ)إننا (قد بينا أن ذلك) الحكم هو (حكم في حق من بلغه) دليله فقط (لا في حق من لم يبلغه) فإنه ليس حكما في حقه (لكنه عرضة) أي بصدد وفي طريق (أن يصير حكما) في حقه (فهو حكم) في حقه (بالقوة) أي بالتهيؤ والاستعداد (لا بالفعل) وفي واقع الأمر (وإنما يصير حكما) في حقه (بالبلوغ) أي ببلوغه إليه (أو) بـ(تيسر) وسهولة (طريقه) والسبيل إليه (على وجه يأثم من لا يصيبه) ومن ذلك أن يكون قادرا على العلم به لوجود من يعلمه بقربه، أو لرواجه في المجالس، ولكنه أهمل طلبه والبحث عنه.

هذا ما يتعلق بعلاقة الحكم بهذه الضروب من المسائل (فمن قال): إنه يوجد (في هذه) الضروب من (المسائل حكم معين لله تعالى) متقرر فيها (و) قصد بذلك و(أراد به أنه حكم موضوع) من الشارع معينا (ليصير حكما في حق المكلف إذا بلغه) وأدركه (و)لكنه (قبل البلوغ) أي بلوغه إليه (وتيسر الطريق) طريق العلم به إليه (ليس حكما في حقه) فليس مخاطبا به (بالفعل بل بالقوة فهو) أي قائل هذا القول (صادق) في مقاله هذا. هذا إن أردا بقوله هذا المعنى.

(و)أما (إن أراد به) أي بقوله هذا (غيره) وهو أن في المسألة حكما معينا حقيقة غير متوقف على ما ذكر (فـ)إن قوله هذا (هو) قول (باطل) فاسد.

هذا هو حكم المسائل التي وردت فيها نصوص تبين أحكامها.

(وأما المسائل التي لا نص فيها) وإنما يصار في بناء أحكامها إلى الاجتهاد بطريق القياس (فـ)ـإنه ينبغي أن (يعلم أنه لا حكم لله تعالى فيها) معين (لأن حكم الله تعالى) هو (خطابه) الدال على الاقتضاء أو التخيير (وخطابه سبحانه إنما (يعرف بأن يسمع من الرسول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) فيعلم بذلك ويدرك (أو يدل عليه قاطع) لا يقبل الاحتمال والشك (من فعل النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أو سكوته) مقررا له بذلك فإن هذا الدليل الذي هو فعل النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ -أو تقريره- دال على خطاب الشرع (فإنه قد يعرفنا خطاب الله تعالى) ويدلنا على أنه موجه إلينا (من غير استماع صيغة) خطابية تتلقى من في الرسول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (فإذا لم يكن خطاب) من الله تعالى (لا مسموع) من الرسول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (ولا مدلول عليه) بفعل نبوي أو تقرير (فكيف يكون فيه حكم) لله تعالى حاصلا في الفعل (فـ)ـشرب قليل النبيذ -مثلا- حال الحكم المفروض هو (أن يقدر فيه كونه عند الله حراما) هذا هو الحكم الذي قد يفرض فيه ويقدر، إلا أن هذا الحكم الإلاهي كغيره من أحكامه تعالى لا يثبت إلا بخطاب يدل عليه، (فمعنى) حظر قليل النبيذ هذا الذي جعل مثلا هنا (وتحريمه أنه قيل فيه) أي قال الله تعالى فيه (لا تشربوه وهذا) النهي (خطاب) أي اقتضاء لوجوب الترك (والخطاب) كما هو مقتضى العادة (يستدعي) ويطلب (مخاطبا) ضرورة أن القول لا يسمى خطابا إلا إذا وجه لشخص مخاطب به (والمخاطب به هم الملائكة أو الجن أو الآدميون) لأن هؤلاء هم من يتعقلون الخطاب ويفهمونه.

(و)على كل (لا بد أن يكون المخاطب به) أي من يخاطبون بهذا الخطاب (هم المكلفين) وهم البالغون العقلاء (من الآدميين و)قد ثبت متقررا أنهم لم يخاطبوا بشيء في شأن هذه المسائل متعلق بأحكامها على وجه التعيين إذ (متى خوطبوا) بشيء في ذلك (و)هو (لم ينزل فيه نص) فهو غير منصوص على حكمه (بل هو مسكوت عنه غير منطوق به) فهو غير مصرح به (ولا

مدلول عليه بدليل) نصي (قاطع) كالنص المتواتر، ولا بـ(سوى النطق) أي المنطوق به كالفعل النبوي ونحوه، وبناء على هذا تقرر أنه لم يثبت بالنطق ولا بما يدل عليه من فعل أو تقرير نبوي يساويه في الثبوت والحجية.

وإذا تقرر هذا (فـ)ـإنه يبنى عليه (إذا) أنه (لا يعقل) وجود (خطاب لا مخاطب به) على الحقيقة، وأما أن يكون مخاطبا به حكما فإن ذلك جائز كما هو الحال في الخطاب الأزلي فإنه مما خوطب به الخلق خطابا معنويا صلوحيا.

و(كما) لا يعقل ما ذكر من هذا الخطاب كذلك (لا يعقل علم لا معلوم) يسند (له) وجوده ويتقوم به (و)كما لا يعقل ذلك لا يعقل أيضا (قتل لا مقتول به) ولا حياة بدون حي تقوم به. هذا وجه من وجوه ما يتقوم به الخطاب.

(و)الوجه الثاني هو أن المخاطب بالخطاب لا بد أن يكون ممن يتأتى منه السماع إذ (يستحيل أن يخاطب من لا يسمع الخطاب ولا يعرفه) أي يفهمه، ويكون ذلك متقررا (بدليل قاطع) يفيد العلم الضروري.

(فإن قيل): إنّ ثبوت الحكم الشرعي في هذه المسائل الاجتهادية قد دلت (عليه) يعني على وجوده وثبوته (أدلة ظنية) فهي قاضية به. وهذه الأدلة هي ما يهتدى به إليه من الأقيسة ونحوها. ومقتضى هذا أن ذلك الحكم أمر ثابت. فكيف يقال: إنه لا دليل على هذا الحكم بعد هذا الذي شرعه الشارع في حقه من التوصل إليه بتلك الأدلة؟

(قلنا) جوابا عن هذا: (قد بينا) فيما سبق (أن تسمية الأمارات) وهي كل ما يفيد الظن (أدلة مجاز) وليس حقيقة وهذا أمر بين (فإن الأمارات لا توجب الظن لذاتها) وبنفسها (بل تختلف) من حيث دلالتها وإفادتها للأحكام (بالإضافة) والنسبة إلى الأشخاص (فما لا يفيد) منها (الظن لزيد قد يفيده

لعمرو) فيستفيد منه ما دل عليه من حكم (وما يفيد لزيد) منها (حكما فـ)ـإنه (قد يفيد لعمرو نقيضه) من جهة أخرى وباعتبار آخر.

وليس يقع الاختلاف في مفاد ما ذكر من هذه الأمارات باختلاف الأشخاص فحسب بل (قد يختلف تأثيره في حق) شخص واحد كـ(ـزيد) فإنه قد يختلف تأثيره فيه (في حالتين) نفسيتين أو معرفتين (مختلفتين) وإذا كان هذا هو حال ما ذكر من هذه الأمارات من حيث دلالته على الأحكام وما يدل عليه من مدلولات (فإنه لا يكون طريقا إلى) درك (المعرفة) وتحصيلها بذاته وعلى وجه صحيح، وعليه فالمجتهد يذهب في شأنه إلى ما ظهر له فيه، فهذا هو ما كلف به في حقه، ولا شيء عليه وراء ذلك (و)هذا بين من مقتضى هذا الحال فإنه (لو كان) هذا الطريق (طريقا) للمعرفة (لعصى) المجتهد (وأثم) إذا لم يدرك ما دل عليه هذا الضرب من الأمارات و(لم يصبه).

هذا هو حال الأمارات من حيث دلالاتها وإفادتها المعرفية. ولكن الناس قد غلطوا في شأنها إذ ظنوا أنها تفيد العلم بذاتها (فـ)ـساروا إلى حملها على هذه المرتبة من الإفادة و(سبب هذا الغلط) وموجبه هو (إطلاق اسم الدليل على الأمارات) مع أنها ليست من الدليل في شيء، وإنما يطلق عليها هذا الاسم (مجازا فظن) لذلك (أنه دليل محقق) ثابت والظن الذي قد تثيره هذه الأمارات في النفس ليس مدلولا لها بذاتها (وإنما) هذا (الظن عبارة عن ميل النفس) وركونها (إلى شيء) ما، فكان عن ذلك قبولها له، وقد يكون لموافقته لهواها، أو لما ربيت عليه من مستحسنات أو مستقبحات رسخت فيها بحكم التلقين والتربية أو نحو ذلك، فصارت تستحسن وتستقبح وتقبل وتنكر على وفق ذلك.

(و) من المعلوم أن (استحسان المصالح) الدنيوية إنما هو (كاستحسان **الصور**) الحسية مثلا (فمن وافق طبعه) ومزاجه النفسي (صورة) حسية (مال

إليها) واستحسنها (وعبر عنها بـ)ـما يدل على اتصافها بـ(ـالحسن، وذلك) الذي ذكر من هذه الصورة (بعينه) وذاته (قد يخالف طبع غيره) ومزاجه، فتنفر عنها نفسه (فيعبر عنها بـ)ـما يدل على اتصافها بـ(ـالقبح) وذلك (من حيث ينفر عنه) ويكرهه (فـ)ـالشخص (الأسمر) مثلا هو (حسن عند قوم) مفضل عندهم على غيره، وهو في مقابل ذلك (قبيح عند قوم آخرين) وعليه قد يتحاشون مصاهرته -مثلا- وهذا الذي قيل في الأسمر قد يقال في الأبيض أيضا وفي المقالات الشعرية التي قد وردت في هذا الشأن ما يدل على ذلك، ومن هذا:

أ- ما قيل في مدح الأسمر:

لام العواذل في سوداء فاحمة ... كأنها في سواد القلب تمثال
وهام في الخال أقوام وما علموا ... أني أهيم بشخص كله خال

وقال آخر

يكون الخال في خد قبيح ... فيكسوه الملاحة والجمالات
فكيف يلام ذو عشق على ... من يراها كلها في الخد خالا

وقال آخر

فاستحسنوا الخال في خد فقلت لهم ... إني عشقت مليحا كله خال

ب- ما قيل في مدح الأبيض:

بيض الوجوه كريمة أحسابهم ... شم الأنوف من الطراز الأول

وإذا كان هذا هو حال هذه الصورة ومثلها في ذلك المصالح والظنون من حيث وقوعها في النفوس (فـ)ـإنه يتقرر بذلك أنها ما (هي) إلا (أمور إضافية) يختلف الحكم عليها باختلاف الطباع والأمزجة فـ(ـليس لها حقيقة في نفسها) لا يمكن أن تدرك إلا وهي قائمة بها، وإنما تختلف ما تكون عليها من أحوال وأحكام

في النفوس بحسب الطباع والأمزجة القائمة بها كما سبق ذكر ذلك. ومن ثم فإن هذه الأحوال والأحكام لا يقضى بثبوتها في واقع الأمر، وعند الله تعالى كذلك.

(فلو قال قائل): الشخص (الأسمر حسن عند الله تعالى أو قبيح) عنده سبحانه؟

رددنا قوله هذا وأبطلناه (فقلنا) له في ذلك (لا حقيقة لحسنه و)لا (لقبحه عند الله تعالى إلا) على وفق ما هو عليه من حال عند الناس وفي نفوسهم، فهو عنده تعالى على حسب (موافقته لبعض الطباع) حسن وعلى حسب (مخالفته لبعضها) الآخر قبيح (و) بذلك (هو عند الله) من حيث حسنه وقبحه (كما هو عند الناس) فعلمه سبحانه في شأنه مطابق لذلك (فهو عند الله حسن عند زيد) إن حسن عنده (قبيح عند عمرو) إن قبح عنده، (إذ لا معنى لحسنه) عند زيد (إلا موافقته طبع زيد) ومزاجه النفسي (ولا معنى لقبحه) عند عمرو (إلا مخالفته لطبع عمرو) ومزاجه (و) هذا الذي قيل في حق الأسمر من حيث كونه حسنا أو قبيحا هو الذي يقال (كذلك) في الأمارات التي قد تدل على بعض الأحكام فإنها مما يؤثر في بعض النفوس دون بعض.

مثال ذلك (تحريك الرغبة لـ)إثبات حصول (الفضائل) والمزايا لبعض الصحابة على بعض (و)يكون ذلك الإثبات (بـ)المصير إلى تحصيل (التفاوت) والتفضيل بينهم (في العطاء) فإنه (حسن عند عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ موافق لرأيه، وهو) أي هذا التفضيل والتفاوت بينهم في ذلك (بعينه ليس موافقا لـ)ـرأي (أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) وما أداه إليه اجتهاده في ذلك فلم يكن ذلك هو الحسن عنده (بل الحسن عنده) هو (أن يجعل) متاع (الدنيا) ولذاتها (بلاغا) وهو ما يكون به تحصيل الضروريات و التمكن من القوت، فيعرض عن الدنيا (ولا يلتفت إليها) بالرغبة فيها ولا بالطلب لها.

فعلم بهذا ونحوه أن الظنون إنما تكتسب من الأمارات بموجبات خارجية أو نفسية فهي ليست مكتسبة من تلك الأمارات نفسها وبالذات وإذا علم هذا وتقرر (فـ)ـإن (هذه الحقيقة) القائمة بـ(ـالظنون) المكتسبة من الأمارات ونحوها (ينبغي) ويجب (أن تفهم) وتعلم على ما هي عليها في حقيقة أمرها (حتى ينكشف الغطاء) عن حقيقتها، ويعلم أن ما يكتسب بالظن من المعرفة ما دامت متعلقة بالأشياء إنما تقوم بالظان لها لا بحقيقة تلك الأشياء في واقع أمرها، كالأحكام الشرعية فإنها ليست حقائق قائمة بمحالها قياما ذاتيا بحيث لا تنفك عن الشيء الذي قد تتعلق به، وهي في حقيقة الأمر ليست كذلك وإنما هي أمور إضافية تختلف باختلاف الأحوال.

هذا هو الحق في هذا الشأن (وإنما غلط فيه الفقهاء من حيث ظنوا أن الحلال والحرام) ونحوهما (وصف) يعني أوصافا (للأعيان) يعني الذوات، وربما يعني بذلك الأفعال أيضا؛ لأن كل ذلك ليست الأحكام الشرعية أوصافا ذاتية له، وإنما قلنا باحتمال لفظ الأعيان لذلك كله لأنه هو واقع الأمر وإن كان المصنف قد تقدم له أن ما ظنه الفقهاء هو ثبوت الأحكام للأعيان إذ صرح أن ذلك هو ظنهم وقرر أنها ليست كذلك؛ إذ ما هي إلا أحكام إضافية، ولكن الفقهاء ظنوا أنها أوصاف ذاتية لها (كما ظن قوم) وهم المعتزلة (أن الحسن والقبح وصف) يعني وصفين (للذوات) كالصدق والكذب ونحوهما.

وهذا كله غلط كما تقدم بيان ذلك مكررا.

(فإن قيل: نحن لا ننكر أن ما) أي أن الموضع الذي (لم يرد فيه نطق) أي خطاب الشارع الدال على حكمه (ولا دليل قاطع) يدل على حكمه كفعل النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ أو تقريره المساوي لهذا الفعل الثابت بالقطع قد خلا من الحكم الشرعي المعين (فليس فيه) لذلك (حكم نازل موضوع) من الشارع

فيـه (فـ)ـهذا لا ننكـره ولا نعني بالحكم الأشبه في المجتهد فيـه من النوازل هذا الحكم، و(لكن نعني بـ)ـهذا الحكم (الأشبه) بالمطلوب (فيما) أي محل النظر الذي (هو قبلة للطالب) للحكم ومقصد له في ذلك (الحكم الذي كان عند الله) قـد يحكـم بـه و(ينزله لـو أنزله) وخاطب بـه الخلق. (و)هو الحكـم الذي (ربما كان الشارع يقوله) ويحكم به (لو روجع في حكم تلك المسألة) وسئل عنه.

(قلنا: هذا) الحكم الذي بهذا الحال هو (الحكم بالقوة) والصلاحية (و)في هذا الشأن نقرر أن هذا ليس حكما شرعيا متعلقا بنا؛ إذ (ما) يعني الحكم الذي (كان) هـو الـذي (ينزل لو نزل) لا يكون حكما؛ لأنـه لـم يتحقق بصفة الخطاب المتعلق بنـا، وهـو كذلـك و(إنما يكـون حكما لو نـزل) وخوطب بـه المكلفون (فقبل نزوله ليس حكما) لأنه ليس خطابا من رب العالمين إلى المكلفين. وما دام ذلـك لـم يحصـل في هذه الوقائـع المجتهد فيها (فقد ظهر أنه لا حكم) معين فيهـا (و)بنـاء عليـه (مـن أخطـأ) هذا الحكـم الذي لم ينـزل (لـم يخطـئ الحكم) الشـرعي في حقـه (بـل أخطـأ مـا كان سـيصير حكمـا) في حقـه وفي حق غيـره (لو جـرى) ووقـع (في تقديـر الله) تعالـى و(قضائـه إنزالـه) وخطـاب الخلـق بـه (و)ما دام (لـم يجـر في تقديـره) سـبحانه وقضائه إنزاله (فـ)ـإنه (لا معنـى) لعده حكما ولا للقضـاء (لـه) بذلك؛ إذ الحكم هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلفين، فما لم يحصل هذا الحكم في موضع ما يجب أن يقرر أنه لا حكم لله تعالى في ذلك.

وهـذا يقضـي ببطـلان القول بهذا الحكـم الأشـبه (و)يقضـي ببطلانه كذلك أنـه (يلـزم مـن هـذا) القول -وهـو القول بهذا الأشـبه- (أن يجـوز) وقـوع (خطأ المجتهديـن جميعـا في) حـال فـرض وجـود هـذا الحكـم و(تقديـره و)كذلـك بنـاء عليـه يجـوز (إصابـة المجتهدين جميعـا) هذا أمـر بين محتمـل وقوعه بناء علـى هـذا القـول (فإنه ربما) بناء عليـه (كان الله تعالى ينزل) ما يدل على صحة

مذهبي المجتهدين معا، وهو (التخيير بين المذهبين معا) وقد ينزل ما يدل على (تصويب كل من قال فيه) أي في موضع الاجتهاد ذاك (قولا) فقهيا (كيفما قال) ذاك القائل في موضع ذلك الاجتهاد، وكيفما كانت فتواه فيه.

وربما ينزل ما يقضي بتخطئة كل مجتهد (أو) قائل بحكم في ذلك فـ(ينزل تخطئة كل من قطع القول) وجزم به (بإثبات) حكم (أو) قطَع بـ(ـنفي) له وذلك يحصل (حيث لم يتخير) الشارع المكلفين (بين الحكمين) المذكورين الصادرين من المجتهدين، أو قد ينزل ربط الحكم بعلل ثم إنه يمنع ربطه بغيرها من علل أخرى وإن كانت مناسبة له، وهكذا ما أشبه هذا الذي ذكر وقد تورد أمثلته بلا حد (فإن هذه التجويزات) العقلية (لا تنحصر) إذ هي كثيرة وبناء عليه التمسك بهذا الضرب من التجويزات فعل باطل.

هذا إذا نظرنا إلى جهة ما يلزم عن هذا التجويز العقلي، وأما إن نظرنا إلى جهة المصلحة (فـ)ـإنه (ربما يعلم الله تعالى) أن (صلاح العباد) هو (في أن لا يضع) أي ألا ينزل (في الوقائع) والنوازل الاجتهادية (حكما) معينا -يعني أحكاما معينة- فإن النكرة في سياق النفي تعم، فيكون معنى الكلام ألا ينزل في الوقائع الاجتهادية أحكاما معينة (بل يجعل حكمها) الذي يقضى به فيها (تابعا لظن المجتهدين فتعبدهم بما يظنون) يعني جعل ما يعبدونه به في ذلك هو ما يظنون أنه حكم الله في ذلك (و)بهذا (يبطل مذهب من يقول): إنه يوجد (فيها) أي في هذه الوقائع (حكم معين) يجب طلبه أو يجب طلبه وإصابته، فإن لم يصبه أخطأ (فيكون في هذا) القول ما يقضي بـ(ـتخطئة كل من أثبت من المجتهدين) في نازلة ما (حكما معينا) سواء كان (نفيا) للإباحة أم الحرام ونحوهما (أو إثباتا) لشيء من ذلك، والمصير إلى هذه التخطئة تصرف مردود كما سبق بيان ذلك والاستدلال عليه.

نعم قد استدل هؤلاء القائلون بتعين الحكم الشرعي في كل نازلة و(احتجوا بأن قالوا) أي بقولهم (إنما اضطررنا إلى هذا) الذي قلنا به (ضرورة الطلب) -فيه إضافة المسبب للسبب- يعني الضرورة التي يوجبها ذلك الطلب ويقضي بها (فإنه يستدعي مطلوبا) إذ لا طلب بلا مطلوب مفقود يراد دركه وتحصيله، فغير الموجود لا يطلب، وكذلك المعلوم المدرك فإنه لا يطلبه من علم به وأدركه (فمن علم أن الجماد) كالحجر (ليس بعالم ولا جاهل لا يتصور) منه (أن يطلب) تحصيل (الظن أو العلم بجهله وعلمه) لأنه على علم مقطوع بذلك كله في حق هذا الجماد.

(و)هذا الذي يقال في شأن هذا الشخص هو الذي يقال -أيضا- في حق (من اعتقد) جازما (أن العالم خال عن وصف) يدل على أنه متصف بـ(ـالقدم) كما هو خال عن وصف يدل على أنه متصف بـ(ـالحدوث) والوجود من عدم؛ إذ يقال في حقه (هل يتصور أن يطلب ما يعتقد انتفاءه) وعدمه وهو الوصف الدال على ما ذكر من القدم والحدوث؟ هذا الطلب أمر محال وهكذا كل من اعتقد عدم وجود شيء ما، فطلبه تحصيل ذلك وإدراكه محال، (ف)ـإنه (إذا اعتقد الطالب) لمعرفة حكم النبيذ (أن قليل النبيذ) -فيه إضافة الصفة للموصوف- يعني النبيذ القليل (ليس عند الله حراما ولا حلالا فكيف يجتهد في طلب أحدهما) وهو يعتقد أنه معدوم لا وجود له.

هذا أمر محال بمقتضى العقل وعادة طلب المعرفة.

هذا ما احتج به أرباب هذا الرأي ولكنه رأي باطل مردود (ف)ـإن طلبوا منا بيان وجه هذا البطلان والرد (قلنا) لهم: (فقد أخطأتم) في هذا الذي أنتم عليه (إذ ظننتم أن المجتهد يطلب حكم الله تعالى) معينا موجودا (مع علمه

بأن حكم الله تعالى) هو (خطابه) وهو يعلم أن هذا الخطاب لم ينزل وأن هذا الحكم لم يرد (فإن الواقعة) التي يجتهد في بناء حكمها هي واقعة (لا نص فيها) شرعي (ولا خطاب) والنص هو نفسه الخطاب، وبذلك يكون لفظ الخطاب مرادفا لهذا النص. فيكون معنى هذه العبارة: لم يرد فيها نص شرعي هذا النص الذي هو خطاب الله وبذلك المجتهد لا يطلب هذا الخطاب لأنه لا وجود له (بل إنما يطلب) تحصيل (غلبة الظن) بما هو الحكم الشرعي في تلك الواقعة فما غلب على ظنه فهو حكم الله تعالى في حقه، فوجب عليه المصير إليه.

(و) بذلك (هو) أي المجتهد (كمن كان على ساحل البحر وأراد ركوب البحر فـ(ـقيل له: إن غلب على ظنك) حصول (الهلاك) لك (حرم عليك) هذا (الركوب) الذي هو ركوب البحر، وإن غلب على ظنك حصول السلامة لك جاز لك ركوبه (وقبل) حصول هذا الظن أو ذاك في نفسك (لا حكم لله عليك) في ذلك، فحكم هذا الذي فيه النظر غير موجود أيها المجتهد (وإنما) يكون (حكمه) هو ما أداك إليه اجتهادك وهو ما (يترتب على ظنك) ويكون عنه (ويتبع ظنك بعد حصوله) ووقوعه في النفس فما كان عنه فهو حكم لله في حقك، وبهذا (فهو) أي المجتهد (يطلب الظن) الذي يغلب على نفسه متعلقا بحكم ما، (دون) طلبه حكما معينا كـ(ـالإباحة والتحريم) ونحوهما وبناء عليه المجتهد إنما يطلب تحصيل غلبة الظن القاضية بحكم، وهو قبل قيام ذلك به لا يطلب حكما معينا.

(فإن قيل: هذا) الذي ذكرتموه في شأن هذا الذي ينوي ركوب (البحر) من حيث تعليق جوازه بظن السلامة وتعليق حرمته بظن الهلاك أمر (معقول) مقبول (لأنه ينظر في أمارات الهلاك) الذي يحصل له في حال ركوب البحر (و) كذلك ينظر إلى الأمارات الدالة على حصول (السلامة) له لو ركبه (فـ)ـكان

(ذلك) الذي ذكر من معرفة السلامة والهلاك هو (مطلوبه) فمطلوبه معلوم معين عنده (و) أما المجتهد فإنه ليس كذلك، لأن (الإباحة والتحريم) اللذين يساويان إباحة الركوب ومنعه هما (أمر وراءه) فهو غير عالم به؛ إذ ليس عنده أمارات ينظر فيها فيدرك منها ما يحكم به من ذلك معينا (و) هذا بين فإنه (في مسألتنا) هذه (لا مطلوب) للمجتهد (سوى الحكم) هكذا على وجه الإطلاق، وبهذا تكون مقارنة مريد ركوب البحر هذا والمجتهد مقارنة باطلة، فمريد البحر هذا الذي عرض له الإباحة والتحريم، وأما المجتهد فالذي لزمه طلبه هو الحكم مطلقا غير معين، وبناء على ذلك قد يكون هذا الحكم إباحة، وقد يكون تحريما، وقد يكون وجوبا، وقد يكون غير ذلك. فكيف يسوى بين هذا الحكم المجهول وبين ذلك الحكم المعلوم لمريد ركوب البحر ذاك؟

(قلنا) مجيبين عن هذا: إن قولكم بهذا التفريق ومصيركم إليه باطل (ومن هاهنا) وهو ذهابكم إلى هذا القول (غلطتم) وتجنبتم الصواب (فإنه لا فرق بين الصورتين) صورة مريد ركوب البحر وصورة المجتهد (ونحن نكشف ذلك بالأمثلة) ونبينه بها (فنقول) في ذلك (لو قلنا للشارع) عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ (ما حكم الله تعالى في العطاء الواجب) للمسلمين هل هو (التسوية) بين جميع المسلمين (أو التفضيل) بينهم ويكون ذلك على وفق مراتبهم في نصرة الإسلام والجهاد ونفع المسلمين في أمورهم الدينية، إلى أن ينتهي ذكر ما يستحق به هذا العطاء بالأولوية؟ (فقال) الشارع مجيبا (حكم الله تعالى) الواجب (على كل إمام) وحاكم (ظن) واعتقد (أن الصلاح) صلاح العباد ومنهم هؤلاء المؤمنون إنما هو (في التسوية) بينهم (هو التسوية) وعليه يجب عليه المصير إليه. (وحكمه) سبحانه (على كل من ظن أن المصلحة) الشرعية إنما هي (في التفضيل) بين المسلمين فيه هو (التفضيل) بينهم على الوجه الذي تقدم ذكره، هذا ما يقضي

به على الأئمة والحكام في ذلك (ولا حكم عليهم قبل تحصيل)ـهم هذا (الظن) وقيامه بهم.

هذا هو الحكم الشرعي في ذلك (ف)ـإنا (إن قلنا هذا) ما يقضى به على الإمام في ذلك وهذا هو (حكمه إذا ظن) شيئا مما ذكر كما سبق نقله على لسان الشارع مأخوذا من الأمر الشرعي بالاجتهاد وتحكيم الظن إذا حصل بعده، فإنه قد يرد علينا سؤال آخر متضمنه هو: ها نحن قد عرفنا ما هو حكم هذا العطاء بعد حصول هذا الظن أو ذاك للإمام (فما) هو (حكمه قبل) حصول هذا (الظن) أو ذاك للإمام؟ فقال: (لا حكم له قبل الظن) و(إنما يتجدد حكمه) ويحدث (بالظن وبعده كما يتجدد الحكم) الذي يقضى به (على راكب البحر) يعني مريد ركوب البحر بعد حصول الظن له المتعلق بذلك الحكم.

(و)كما يتجدد ويطرأ هذا الحكم لمريد ركوب البحر بظنه (يتجدد) كذلك (على قاضيين شهد عندهما) يعني عند كل واحد منهما (في واقعتين شخصان) ويطرأ عليهما (وجوب القبول) لمقتضى تلك الشهادة (وكذلك وجوب الرد) له، أما وجوب هذا القبول فإنه يكون (عند) حصول (ظن الصدق) بما شهد به الشاهدان (و)أما (وجوب) هذا (الرد) فإنه يكون عند ثبوت (ظن الكذب) كذب الشاهدين وبناء على ذلك (يجب على أحدهما) أي القاضيين (التصديق) والحكم بما شهد به الشاهدان إذا ظن صدقهما (وعلى) القاضي الآخر (التكذيب) لهما وطرح شهادتهما إذا ظن أنهما شاهدا زور، أو يرى أن شهادتهما مختلة فلم ترتق إلى درجة البينة الشرعية المعتبرة.

(و)هذا الذي يجري فيما ذكر من هذا المثال هو الذي يجري (كذلك) فيما (إذا قلنا) سائلين الشارع عَلَيْهِ السَّلَامُ: (ما حكمه) تعالى (في قليل النبيذ فقال

حكمه) سبحانه فيه هو (تحريم الشرب) يعني شربه (على من ظن أني حرمت قليل الخمر) الذي لا يسكر كما حرمت كثيره وإنما حرمت القليل منه (لأنه يدعوا إلى) شرب (كثيره) بحكم العادة (و)حكمه الإباحة و(التحليل لمن ظن أني حرمت الخمر) فقط (لعينها) أي لكونها خمرا تسكر (لا لهذه العلة) المذكورة وهي دعوة شرب القليل منها إلى شرب الكثير. هذا هو الحكم الجاري في النبيذ القليل بعد حصول هذا الظن في النفس وقيامه بها (ولا حكم لله تعالى) فيه (قبل) حصول (هذا الظن) فيها وقيامه بها.

(و)هذا هو ما يتقرر (كذلك) فيما (إذا قلنا) للشارع سائلين إياه: (ما حكم الله تعالى في قيمة العبد) المقتول (أتضرب) ديته أو قيمته وتفرض (على عاقلة الجاني) القاتل (أم) تضرب (على الجاني) نفسه وحده (فقال) الشارع عَلَيْهِ السَّلَامُ: (حكم الله) تعالى في ذلك (على من ظن أنه بالحر أشبه) هو (الضرب) لهذه القيمة (على العاقلة) عصبة الجاني (و)حكمه سبحانه (على من ظن أنه بالبهيمة أشبه) هو (الضرب) لهذه القيمة وفرضها (على الجاني) نفسه وحده.

(و)هذا الذي قلناه فيما مضى هو (كذلك) الذي نقوله فيما لو قلنا للشارع سائلين إياه: (ما حكم الله في المفاضلة) وترك المماثلة (في بيع الجص) بعضه ببعض وهو بكسر الجيم وهو الجير (و)المفاضلة (في بيع البطيخ) بعضه ببعض، وهو بكسر الباء وهو الدلاع عند المغاربة (فقال حكم الله) الجاري (على من ظن أني حرمت ربا الفضل في البر لأنه مطعوم) أي مأكول هو (تحريم) المفاضلة في (البطيخ دون) يعني لا (الجص. و)حكمه تعالى الجاري (على من ظن أني) حظرت ربا الفضل و(حرمته لـ)أجل (الكيل) لأنه علته هو (تحريم) المفاضلة عليه في (الجص دون البطيخ) أي لا البطيخ.

هـذه جملـة من الأمثلة التي يجري عليها مـا يجري على مريد راكب البحر ذاك. وعلى وجه الجملة غلبة الظن هي المعول عليها في ذلك من حيث تعيين الحكم فمتى طرأت على نفس المجتهد عمل بمقتضاها.

(فإن قيل): لقد ذكرتم أن العلة المعتبرة التي يبنى عليها الحكم هي ما غلب على ظن المجتهد أنه العلة سواء كان طعما أو كيلا أو غيرهما (فما علة تحريم) الـ(ـربا في) البر عند الله تعالى أهي الطعم) أي ما يصلح للأكل (أم الكيل أم القوت) وهو ما تقوم به البنية؟

(فـ)ـإننا (نقول) مجيبين عن ذلك: (كل واحد) من هذا الذي ذكر وهو (الطعم والكيل) والقوت (لا يصلح أن يكون علة) لهذا الحكم بعينها و(لذاتها) وبذلك يتقرر أنه ليس معنى كونه علة أنه يوجب الحكم ويقضي به (بل معنى كونها) أي كون ما ذكر من هذه الصفات (علة أنها علامة) تدل على هذا الحكم فقط (فمن ظن أن الكيل) هو (علامة) هذا (التحريم) الذي هو تحريم ربا الفضل (فهو علامة) على هذا الحكم (في حقه دون) يعني لا (من ظن أن علامته) هي (الطعم) وكل يقضي بموجب ما يرى أنه العلة في ذلك.

(و)على كل حال (ليست) هذه (العلة وصفا ذاتيا) قائما بمحله على الحقيقة وبالقطع فتوجب الحكم بذاتها (كالقدم والحدوث للعالم) مما لا يكون الحق فيه إلا أحد الوصفين، والعالم: هو كل ما سوى الله تعالى. فهذه الصفة الفقهية ليست مثل ما ذكر من القدم والحدوث (حتى يجب أن يكون) ما ذكر من هذه العلة الفقهية (في علم الله تعالى على أحد الوصفين) الذين هما القدم والحدوث (لا محالة) إذ لا يمكن أن يكون العالم متصفا بغيرهما أما هذا الوصف الفقهي فإنه ليس ذاتيا قائما بالذات على وجه الحقيقة (بل هو أمر

وضعي) فلا ارتباط بينه وبين متعلقه على وجه الحقيقة بل على وفق الوضع فقط (والوضع يختلف بالإضافة) إلى الأشخاص، بل يختلف بالإضافة إلى الشخص الواحد باختلاف أحواله، والشارع قد يقول: إنني (قد وضعته كذلك) مختلفا بهذه الإضافة.

(فهذا) الذي ذكر من هذه الأمثلة ونحوه (كله لو صرح الشارع به) قاضيا به (فهو معقول) منتظم جريانه في العقول مقبول في النفس، فيجب بناء على ذلك العمل به، وبهذا يظهر أن هذا القول لو صير إليه فإنه يكون معقولا مقبولا.

(و)أما الـ(ـجانب) الآخر وهو (الخصم) المدعي ثبوت الحكم من الله تعالى بلا دليل عليه ولا تعلق بالمكلف فإنه (لو صرح به) أي لو صرح بهذا القول المدعى (كان) ذلك أمرا (محالا) تعقله وحصوله وخطاب الله العباد به (و)هذا التصريح المفروض صدوره من هذا الخصم هو (أن) يقول: إنه قد (يكون لله تعالى حكم) جار على العباد ويتصف بوصفين:

أحدهما: (أنه ليس بخطاب) من رب العالمين.

(و)ثانيهما أنه (لا يتعلق بمخاطب) به ولا بشخص (مكلف) بامتثال الأمر به، واستحالة وجود هذا الحكم شرعا أمر بين (فإن هذا يضاد حد الحكم) الشرعي (وحقيقته) إذ حده هو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير (أو) لا يقول هذا الخصم هذا ولكنه (يقول): لله تعالى حكم (تعلق به) أي بالمخاطب (لكن لا طريق الى معرفته) وإدراكه، ولكنه مع ذلك هو مخاطب به (فـ)ـهذا أيضا (هو) أمر (محال) وإنما كان محالا (لما فيه من تكليف ما لا يطاق) لأن المخاطب بهذا الحكم قد تعلق به وهو مع ذلك ممنوع من العلم به، وبهذا يكون مكلفا بما لا يطيقه، وقد تقدم بيان أن هذا التكليف باطل (أو) لم يكن هذا مقوله ولكنه (يقول) لله تعالى حكم (له طريق

إلى معرفته وقد أمر به) إذ نزل به الخطاب (لكنه لا يعصي بتركه) والإعراض عنه (فـ)ـهذا أمر (هو) محال شرعا (أيضا) لأنه (يضاد حد الواجب) الذي هو ما طلب الشرع فعله طلبا جازما (و)كما يضاد هذا القول حد الواجب (يضاد) كذلك ما اقتضاه (الإجماع المنعقد على أن) الفقيه (المجتهد يجب عليه العمل بموجب اجتهاده) ومقتضاه (فكيف يجب عليه مع ذلك) بل فكيف يجوز له مع ذلك فعل ضده والمصير إليه؟ و(ضده) هو خلاف ما اقتضاه هذا الإجماع؛ وهو المصير إلى تركه (و)في هذا السبيل يقال: (كيف يكون) مأمورا باستقبال جهة القبلة الأخرى (من غلب على ظنه أن القبلة في جهة أخرى) غير هذه التي أمر باستقبالها؟ هذا أمر مردود باطل (بل) تقرر (بالإجماع) أنه (لو خالف اجتهاد نفسه) وما غلب على ظنه أنه الحق في ذلك (واستقبل جهة أخرى) غير هذه التي ترجح عنده أنها القبلة (فاتفق) وحصل (أن كان) هذا الموضع الذي صلى إليه (جهة القبلة عصى) ربه بذلك (ولزمه القضاء) لهذه الصلاة.

وهذا الحكم مما اتفق عليه الفقهاء.

(فـ)ـإذا علمت هذا كله وتقررت في نفسك معرفته (استبان) لك (أن ذلك المذهب) الذي فرض تصريح المخالف به هنا وقدر مذهب (محال لو وقع التصريح به) وصير مذهبا معتبرا عند القائل به.

(و)أما (مذهبنا) الذي تقدم بيانه فإنه (معقول) يجري في العقل قبوله وبذلك (يمكن التصريح به، وإذا كان هذا المذهب على هذا الحال (فـ)ـإنه (يجب تنزيل الاجتهاد الشرعي) في بناء الأحكام الفقهية (على) هذا المذهب (الممكن) المعقول المقبول (دون) يعني لا المذهب (المحال) الذي تقدم ذكره وبيان صورته، وقد فرض أنه مذهب الخصم.

الفصل الأول:

(فصل به تمام كشف القناع عن غموض المسألة

ألحقناه بعد الفراغ من تصنيف الكتاب وانتشار النسخ)

يعني أن هذا الفصل هو (فصل) يحصل (به) يعني بمتضمنه وما أودع فيه من بيان وتفسير (كشف القناع) ورفع الغطاء (عن) ما يزيل (غموض) هذه المسألة مسألة خلو بعض المسائل الاجتهادية عن أحكام معينة جارية فيها (و)هذا الفصل قد (ألحقناه) بهذا الكتاب (بعد) ما حصل (الفراغ من) تصنيف هذا (الكتاب) وإتمامه (و) بعد (انتشار النسخ) يعني نسخه في البلاد.

هذا متضمن هذا الفصل الجملي فلنصر إلى إيراده مفصلا قائلين:

يظهر (ويتبين) تحصيل (الغرض من هذا الفصل) ويتحقق (بـ)إيراد (أسئلة) ثم تعقيبها بأجوبة عنها:

السؤال (الأول) من هذه الاسئلة صورته هي (إن قال قائل) أنتم يا معشر القائلين: إن بعض المجتهدات لا حكم فيها (إذا استقر رأيكم) وثبت (على أن بعض) المسائل (المجتهدات) يعني التي هي محال الاجتهاد وبناء الأحكام فيها بالنظر الفقهي (ليس فيها حكم معين) يقصد بالطلب إدراكه (صار الطلب) للحكم في هذه المسائل أمرا (محالا) مستحيلا وهذا كما يجري في طلب الحكم يجري في غيره من الأمور الأخرى (لأن) ما علم فقده وتحقق عدمه لا يطلب ألا ترى أن (المتيمم) يعني من قد يقضى له بالتيمم (إذا علم أنه ليس حواليه) يعني المكان الذي يخاطب شرعا بطلب الماء فيه (ماء) صالح للوضوء (كان الطلب) منه لهذا الماء محالا وهكذا المجتهد فإنه إذا علم أنه لا حكم في المسألة التي يبحث عن حكمها كان طلبه لهذا الحكم محالا.

(و) لا فرق بين المتيمم هذا وبين المجتهد إذ (الحكم هو مطلوب المجتهد) باجتهاده (كما أن الماء مطلوب المتيمم) قبل أن يقضى له بجواز التيمم له، وحيث لا مطلوب لا طلب. وهذا مما تقضي به العقول وتجري عليه العوائد الإنسانية.

(قلنا) مجيبين عن هذا: إن (المتيمم إن جوز أن يكون حواليه ماء و) جوز كذلك (أن لا يكون) حواليه ماء فإنه (يتصور منه) حصول (الطلب) له (كما يتصور) منه هذا الطلب أيضا (إذا علم يقينا أن حواليه ماء لكن لم يعرف مكانه) معينا.

فكل هذا إن حصل لفاقد الماء هذا يتصور منه الطلب له.

وإذا تقرر هذا في حق فاقد الماء هذا وهو بهذا الحال (فـ)ـإنه الذي يتقرر (كذلك) في حق (المجتهد) إذ (يجوز في كل مسألة) اجتهد فيها (أن يكون الحكم) الجاري فيها (باقيا على النفي الأصلي) بحيث لم يرد في شأنها أي حكم شرعي يرفع هذا النفي (أو) يكون الحكم الجاري فيها حكما (متغيرا عنه) أي عن النفي الأصلي، ويكون ذلك إما (بنص قاطع) يفيد العلم بما دل عليه من حكم (أو) بـ(ـإجماع أو) بـ(ـما في معنى النص والإجماع قطعا) كالفعل النبوي الثابت بالقطع (أو ما في معناه) أي معنى ما ذكر من النص والاجماع (ظنا) فقط كالفعل النبوي غير المتواتر، أو التقرير النبوي، أو خبر الواحد. هذا هو الحال الذي يكون عليه المجتهد في واقع الأمر وهو يطلب حكم المسألة التي ينظر فيها وقد أمر بالاجتهاد فيها.

(و)بهذا يعلم أن المجتهد لا يطلب ما هو عالم بعدم وجوده، وإنما يطلب ما جوز وجوده، وطمع في العلم به فـ(ـلولا تجويزه) أنه يدرك (حكما معينا) في ذلك باجتهاده (لما تصور منه الطلب) له (و)بناء على هذا نعتقد أنه (ما من

مسألة نبتدئ الاجتهاد فيها) يعني في طلب حكمها والسعي إلى إدراكه (إلا ونجوز) أننا سندرك (فيها حكما معينا) مشروعا فيها.

(و)إذا علم هذا أدرك به أن (الأحوال) التي تعرض للمجتهد في الدراية بحال الحكم من حيث الوجود والعدم (ثلاثة):

أحدها هو (أن يعلم) المجتهد (وجود الحكم) وثبوته في واقع الأمر.

(و)ثانيها (أن يعلم انتفاءه) وعدم وجوده في الواقع.

(و)ثالثها (أن يجوز) الأمرين معا وهما وجوده وانتفاؤه هذه هي أقسام هذه الأحوال (وهذه الحالة الثالثة) وهي حالة جواز الوجود والانتفاء هي (في معنى الحالة الأولى) التي هي حالة وجود الحكم (في تصحيح الطلب) وجواز الإقدام عليه (لا في معنى الحالة الثالثة) التي هي حالة العلم بانتفاء الحكم وانعدامه.

ففي الحالة الثالثة المجتهد يكون في طلبه للحكم فيها (كما في طلب) فاقد الماء (الماء ثم بالأخرة) ونهاية الأمر في طلبه له (قد يعلم أن لا ماء حواليه) وبقربه (فكذلك) المجتهد (قد يعلم) في آخر نظره في ذلك (أن ليس في المسألة) التي ينظر فيها طالبا لحكمها (دليل قاطع) يدل على حكمها (فـ)ـإذا انتهى به الأمر إلى هذه الحالة أدرك أنه (ليس فيها) أي في هذه المسألة (حكم معين) يجب أن يطلب هو نفسه.

هذا هو بيان هذه الأحوال التي تعرض للفقيه في شأن الحكم الذي قد يكون في المسألة التي ينظر فيها.

(فإن قيل) هذا الطلب للحكم الذي يكون عليه المجتهد إما أن يكون واجبا أو غير واجب (فـ)ـهذا (الطلب إن لم يكن واجبا) على المجتهد (فلم

يشتغل به) ويقحم نفسه في التلبس به؟ (وإن كان واجبا) عليه (فلم لا يعصي) ويأثم (إذا لم يصب الحكم) الشرعي به فالتكليف بالواجب يلزم بالإتيان بالمكلف به كما هو.

(قلنا) إنما لا يعصي المجتهد إذا لم يصب الحكم الشرعي (لأن الطلب) لهذا الحكم (واجب) محتم عليه (و)أما (الوصول المحقق) إلى الحكم فإنه (ليس بواجب) عليه، وإنما قضي على المجتهد بهذا (لأن) صدور (الطلب) منه وإتيانه به هو فعل (مقدور) له (و)أما (الوصول المحقق الموافق لعلم الله تعالى) في ذلك فإنه (غير مقدور) له إذ لا طاقة له بتحصيله وكسبه باعتبار قدرته، (والوصول المظنون) الذي قد يظن المجتهد أنه قد حصله هو أمر (مقدور) له. فتقرر في طلبه هذا (كما) تقرر مثله (في طلب القبلة) بالإضافة لطالب جهة القبلة وشطر المسجد الحرام. هذا ما تقرر في طلب المجتهد درك الحكم وإصابته.

(فإن قيل) على سبيل التصحيح لمعنى الخطأ (سلمنا) لكم (أن خطأ من أخطأ النص) الوارد في بيان حكم المسألة المبحوث عنها (حيث لا يقدر على الوصول إليه) وإدراكه ليس خطأ في فعل الواجب والإتيان به وبذلك (فهو خطأ بالإضافة إلى ما طلب)ـه من حكم (لا بالإضافة إلى ما وجب) عليه من طلب الحكم بالاجتهاد (و)نحن (لسنا نعني بتخطئة أحد المجتهدين إلا هذا) المعنى، وإنما قلنا بهذا وذهبنا إليه (إذ في كل مسألة حكم) لله تعالى (معين موضوع) للشارع (يتوجه إليه قصد الطالب) فيتوخى إصابته وإدراكه، (و)هذا الحكم (لا يصيبه) المجتهدان معا إذا اختلفا إذ لا يصيبه (إلا أحدهما) فقط (فإن لم يكن فيه) أي في محل هذا الاجتهاد ومجراه -وهو المسألة التي هي محل الاجتهاد- (حكم معين فـ)إنه (يلزم تخطئة المجتهدين معا) لأن أيا منهما لم يصب حكم الله تعالى وكل ما أصاباه في ذلك فهو غيره، لأنه لا وجود له، وإصابة المعدوم هو أمر محال، فتقرر أنه يوجد حكم معين في كل مسألة من لم يصبه فهو مخطئ.

(وبيان هذا) وهو أن أحد المجتهدين مخطئ لا محالة يتحقق ويحصل (بحصر مجال نظر المجتهدين) ولفظ مجال هنا عام بالإضافة فيكون معنى قوله هذا هو بحصر مجالات ومحالّ نظر المجتهدين (و)هذه المجالات والمحال (هي عشرة) كاملة:

المجال (الأول) منها (العموم) ومجرى النظر الاجتهادي فيه هو إبقاؤه على ظاهره أو تخصيصه وهذا النظر قد عرض للمجتهدين في نصوص شرعية (كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: " أيما إهاب دبغ فقد طهر") أخرجه أصحاب السنن إلا أبا داود.

فظاهر هذا الحديث هو عموم هذا الحكم الذي هو حصول الطهارة بالدباغ لكل جلد، وجلد الكلب داخل في ذلك. لكن هل هذا -وهو دخول جلد الكلب في ذلك- هو مراد الشارع وبذلك يكون حكم طهارة الجلود بالدباغ عاما لكل جلد؟ هذا هو رأي أبي حنيفة، لكن الشافعي أخرج من هذا العموم جلد الكلب، وذهب إلى أنه لا يطهر بالدباغ، ومراد الشارع من ذلك لا يكون إلا واحدا من هذين الاحتمالين: العموم والخصوص، وبناء على ذلك يتقرر أن أحد الإمامين مصيب والآخر مخطئ (فالشارع) عَلَيْهِ السَّلَامُ إن أراد بقوله هذا (إدراج الكلب) وإدخاله في عموم قوله هذا (ف)إن (الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مخطئ) لأنه خالف مراد الشارع وقصده من قوله هذا (و)أما (إن أراد) عَلَيْهِ السَّلَامُ (إخراج الكلب) من عموم قوله هذا (ف)إن (أبا حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ مخطئ) في قوله هذا لأنه خالف مراد الشارع وقصده من كلامه هذا.

هذا كله إن أراد هذا الإخراج أو ذلك الإدخال (و)أما (إن لم يرد لا هذا) الإخراج (ولا ذاك) الإدخال ولم يقصد أيا منهما بقوله هذا (بل لم يخطر بباله) عَلَيْهِ السَّلَامُ أي منهما (فهما) أي الشافعي وأبو حنيفة (مخطئان) معا إذ لم يوافق

أي منهما حقيقة معنى هذا القول النبوي ولم يصب المراد النبوي منه، وهذا بين (فإن أحدهما) وهو أبو حنيفة (يقول أراد) عَلَيْهِ السَّلَامُ إدخال جلد الكلب و(إدراجه) في لفظ "الإهاب" المذكور (و)ذلك لأنه (قصد) بلفظ الإهاب إجراء (العموم) وإمضاءه على كل جلد كيفما كان.

(والآخر) وهو الشافعي (يقول) إنما (أراد إخراجه) من هذا العموم لأنه قد شرع فيه أنه نجس على كل حال، وما دام قد جعله نجسا على كل حال فإن ذلك دليل على أنه لم يقصده بلفظ الإهاب في هذا الحديث.

هذا هو المجال الأول.

المجال (الثاني) هو (الظاهر) ومجرى النظر فيه هو إبقاؤه على حاله أو تأويله فإن صح إجراؤه على ظاهره -وهو ما ذهب إليه الشافعي والجمهور- كان تأويله باطلا، وإن كان تأويله صحيحا -وهو مذهب أبي حنيفة- كان إبقاؤه على ظاهره باطلا.

وهذا مثاله هو ظاهر لفظ (أمسك) من (قوله ﷺ لفيروز) ابن أخت النجاشي (الديلمي) وهو من أبناء فارس من فرس صنعاء (وقد أسلم على اختين) اثنتين: (أمسك إحداهما وفارق الأخرى) أخرجه أبو داود عن الضحاك بن فيروز، عن أبيه بلفظ: "قلت: يا رسول الله، إني أسلمت وتحتي أختان؟، قال: "طلق أيتهما شئت".

وأخرجه الترمذي بلفظ: "أتيت النبي ﷺ، فقلت: يا رسول الله، إني أسلمت وتحتي أختان، فقال رسول الله ﷺ: "اختر أيتهما شئت".

وأخرجه ابن ماجه بلفظ: "قدمت على رسول الله ﷺ، وعندي أختان تزوجتهما في الجاهلية، فقال: "إذا رجعت فطلق إحداهما".

وأخرجه أحمد بلفظ: «أسلمت وعندي امرأتان أختان، فأمرني النبي ﷺ أن أطلق إحداهما». هذا نص هذا الحديث.

وأما لفظ "أمسك" هذا الذي ذكره المصنف (فـ)ـإنه إن أراد عَلَيْهِ السَّلَامُ به (ابتداء النكاح) وعقده من جديد (فالشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ مخطئ) لذهابه إلى الاستمرار على العقد الأول والاستصحاب له (وإن أراد) عَلَيْهِ السَّلَامُ هذا المعنى وهو (الاستصحاب) لهذا العقد والاستمرار عليه (فأبو حنيفة مخطئ) لذهابه في ذلك إلى الابتداء للنكاح والإنشاء له جديدا. هذا إن أراد عَلَيْهِ السَّلَامُ هذا المعنى أو ذاك (و)أما (إن لم يرد) عَلَيْهِ السَّلَامُ بقوله هذا (لا هذا ولا ذاك فهو) قول (متناقض) إذ لا يمكن حمله إلا على أحد هذين المعنيين، وأما حمله عليهما معا فهو وجه التناقض، وكونه متناقضا أمر (محال) لصدوره عن المنزه عن الخطأ وعن خلاف الحق والصواب (ثم) إنه إن لم يقصد به عَلَيْهِ السَّلَامُ أيا من هذين المعنيين (يلزم منه تخطئة الفريقين) يعني الشافعي وأبا حنيفة فيما ذهبا إليه مما ذكر (إذ يقول الشافعي): إنه عَلَيْهِ السَّلَامُ (ما أراد) بلفظه "أمسك" (الابتداء) وإنشاء عقد جديد (ويقول أبو حنيفة) إنه عَلَيْهِ السَّلَامُ أراد به (الابتداء للنكاح) أي لعقد جديد والإنشاء له. وهو عَلَيْهِ السَّلَامُ ما أراد هذا ولا ذاك بناء على عدم قصده إلى أي منهما.

هذا مثال هذا المجال الثاني وقد يساق أمثلةً له كل لفظ ظاهره جرى فيه هذا الضرب من الخلف، وهذ قد تلفيه مسطورا في باب التأويلات. هذا ما تيسر ذكره في هذا المجال الثاني.

المجال (الثالث) هو (المفهوم) المخالف للفظ ما من حيث اعتباره وعدم اعتباره فإن كان اعتباره حقا كان عدم اعتباره باطلا وإن كان عدم اعتباره حقا فاعتباره باطل.

وهذا اللفظ الذي جرى فيه النظر الفقهي على وفق ذلك (مثاله) الثيب في (قول النبي ﷺ: الثيب أحق بنفسها) من وليها فإنه إن أراد عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ به (نفي) هذا (الحق عن البكر) وتخصيصه بالثيب لأنه مفهوم الثيب البكر (فأبو حنيفة مخطئ) حيث سوى بين الثيب والبكر في هذا الحق وهو تزويجها نفسها في الجملة (وإن لم يرد ذلك) وإنما أراد التنصيص على الثيب لبيان حكمها فقط، وبناء على ذلك لفظ "الثيب" لا مفهوم له هنا (ف)إن (الشافعي مخطئ) إذ قال بالمفهوم المخالف في هذا المحل، وليس محله. (و)الشارع (لا بد أن يريد أحدهما) وهو إما نفي الحق عن البكر أو إثباته لها. هذا هو الذي يجب القصد إليه وإرادته. و(أما) الـ(ـاحتمال) الـ(ـثالث) (فـ)ـإنه (محال) لأنه تناقض في القول. ثم إنه قد يبنى عليه تخطئة المجتهدين معا.

المجال (الرابع): هو (الاستدلال بقول الصحابي إذا خالف القياس) على أن ذلك الخلف منه مبني على دليل شرعي سمعه ووقف عليه عند من يرى ذلك وضده عند من يرى أن ذلك لا يدل على تلقيه أي دليلا شرعي على ما ذهب إليه من ذلك.

ومضيا على ذاك (قال أبو حنيفة): إذا خالف الصحابي القياس في مسألة ما فإن ذلك (يدل على) ورود (خبر) شرعي (سمعه) من الشارع أو ممن رواه عنه (و)يدل على (توقيف بلغه) من الشارع فكان دليلا على ذلك، وكان هذا كله هو الذي قضى بهذا الذي ذهب إليه من هذا الخلف للقياس في تلك المسألة، وصار إليه.

قال ابن الدهان في هذا الأمر: " وقول الصحابي إذا خالف القياس دل على نص سمعه من الرسول"[1].

(١) تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة (٤/ ٣٨٦).

وقال الزركشي: "الرابع أنه حجة إذا خالف القياس لأنه لا محمل له إلا التوقف وذلك أن القياس والتحكم في دين الله باطل فيعلم أنه ما قاله إلا توقيفا. قال ابن برهان في الوجيز: وهذا هو الحق المبين. قال: ومسائل الإمامين أبي حنيفة والشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا تدل عليه"[1].

(وقال الشافعي) هذا الخلف من الصحابي (لا يدل) على شيء مما ذكر. وقد يكون ذلك عن اجتهاد منه؛ إذ لم يرو دليلا يدل على شرعية هذا الذي ذهب إليه؛ فالعبرة في إثبات الأحكام الشرعية بما روى لا بما رأى، وما دام لم يرو شيئا في ذلك فإنه لا عبرة بقوله فيه.

قال ابن السبكي في الإبهاج: "ذهب الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الجديد والأشاعرة والمعتزلة وأحمد ابن حنبل في إحدى الروايتين والكرخي إلى أنه ليس بحجة مطلقا وهو اختيار الإمام والآمدي وعليه جرى صاحب الكتاب.

وقال آخرون هو حجة مطلقا وعليه الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ في القديم كما نقل المصنف أنه حجة بشرط أن ينتشر ولا يخالف"[2].

هذا ما نقل عن الشافعي في هذه المسألة لكن نقل عنه في الرسالة ما يدل على مصيره إلى التفصيل في ذلك إذ ورد فيها ما نصه: " فقال: قد سمعت قولك في الإجماع والقياس، بعد قولك في حكم كتاب الله وسنة رسوله، أرأيت أقاويل أصحاب رسول الله إذا تفرقوا فيها؟

فقلت: نصير منها إلى ما وافق الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو كان أصح في القياس.

---

(١) البحر المحيط (٤/ ٣٦٣).

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج (٣/ ١٩٢).

قال: أفرأيت إذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة، ولا خلافا أتجد لك حجة باتباعه في كتاب أو سنة أو أمر أجمع الناس عليه، فيكون من الأسباب التي قلت بها خبرا؟

قلت له: ما وجدنا في هذا كتابا ولا سنة ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول أحدهم مرة، ويتركونه أخرى، ويتفرقوا في بعض ما أخذوا به منهم.

قال: فإلى أي شيء صرت من هذا؟

قلت: إلى اتباع قول واحد، إذا لم أجد كتابا ولا سنة ولا إجماعا ولا شيئا في معناه يحكم له بحكمه، أو وجد معه قياس.

وقل ما يوجد من قول الواحد منهم، لا يخالفه غيره من هذا"[١].

وكما نقل عن الشافعي هذا القول نقل عنه أيضا أنه يراه حجة وجعل هذا القول قولا قديما له. والمنصور هو أنه لا يراه حجة ولا يدل على توقيف من الشارع.

هذا ما ذهب إليه الإمامان في هذه المسألة وبمقتضى ما ذكر أحدهما مخطئ، (فـ)ـإنه إذا أصاب أحدهما فالآخر مخطئ لأنه (إما أن يكون) هذا (الصحابي) المخالف لهذا القياس (قد سمع) ما بنى عليه خلفه هذا ووقف عليه (توقيفا) من الشارع (فـ)ـإن كان الأمر كذلك (فالشافعي مخطئ) لأنه خالف ما هو الحق في ذلك (أو لم يسمع) هذا الصحابي شيئا من الشارع، وإنما كان ذلك عن اجتهاد منه أو نحو ذلك فإن كان هذا هو الحاصل في ذلك (فأبو حنيفة مخطئ) لمخالفته الحق والصواب في هذه المسألة.

---

(١) الرسالة للشافعي (١/ ٥٩٦).

ومما قد يمثل به هنا: أن أبا حنيفة قدر الجعل في رد الآبق بأربعين درهما لأثر ابن مسعود.

قال في الهداية: " ومن رد آبقا على مولاه من مسيرة ثلاثة أيام فصاعدا فله عليه جعله أربعون درهما وإن رده لأقل من ذلك فبحسابه " وهذا استحسان والقياس أن لا يكون له شيء إلا بالشرط وهو قول الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ لأنه متبرع بمنافعه فأشبه العبد الضال.

ولنا أن الصحابة رضوان الله عليهم اتفقوا على وجوب أصل الجعل إلا أن منهم من أوجب أربعين ومنه من أوجب ما دونها فأوجبنا الأربعين في مسيرة السفر وما دونها فيما دونه توفيقا وتلفيقا بينهما"[1].

قال شارحها بدر الدين العيني: " من الصحابة الذين أوجبوا الأربعين درهما، عن عمر - رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ - رواه ابن أبي شيبة في " مصنفه "، حدثنا محمد بن يزيد عن أيوب عن أبي العلاء عن قتادة وأبي هاشم أن عمر - رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ - " قضى في جعل الآبق أربعين درهما " ومنهم معاوية - رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ - رواه ابن أبي شيبة أيضا، حدثنا وكيع حدثنا سفيان عن أبي إسحاق قال: أعطيت الجعل في زمن معاوية - رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ - أربعين درهما، ومنهم عبد الله بن مسعود - رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا - رواه عبد الرزاق في " مصنفه " أخبرنا سفيان الثوري عن أبي رباح عن عبد الله بن رباح عن أبي عمرو الشيباني - رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ - قال: أصبت غلمانا أباقا بالغين، فذكرت ذلك لابن مسعود - رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ - فقال: الأجر والغنيمة، قلت: هذا الأجر، فما الغنيمة؟ قال: أربعون درهما من كل رأس"[2].

هذا ما تيسر ذكره في هذا المجال ارابع.

---

(١) الهداية في شرح بداية المبتدي (٢/ ٤٢١).

(٢) البناية شرح الهداية (٧/ ٣٤٧).

المجال (الخامس) هو (طلب) الحكم (الأصلح) للمكلفين والأرجح، فإن جرى الخلف على وفق هذا المناط فاختار مجتهد ما يراه هو الأصلح واختار غيره ضده فأحد المجتهدين مخطئ وهذا قد وردت صورته في بعض أقوال الأئمة المجتهدين وذلك (كقول أبي بكر) في مسألة العطاء الواجب للمسلمين (يسوي الإمام) بين جميع المسلمين (في العطاء) فلا يفضل بعضهم على بعض فيه (لأنه) أي هذا الذي هو التسوية وعدم المفاضلة (أصلح) لهم وللإسلام، ولا يلتفت إلى جهة فضلهم ومراتبهم الدينية في شأن هذا العطاء (لأن الدنيا) ما هي (إلا بلاغ) يكفي منها ما يتبلغ به من العيش حتى ينتهي العمر. هذا رأي أبي بكر.

(وقال عمر -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-) لا يسوي الإمام بين المسلمين في ذلك (بل) عليه أن (يفاوت) ويفاضل بينهم فيه مراعيا في ذلك مراتبهم الدينية ونفع الإسلام والقيام بالجهاد في سبيل الله ونحو ذلك من الفضائل الدينية وذلك (لـ)أجل (تحريك) وبعث (الرغبات) والدواعي (إلى) طلب (الفضائل) والسعي إلى اكتسابها (لأنه) أي هذا التفاوت والتفاضل بين المسلمين على وفق ما تقدم (أصلح) لهم وللإسلام. هذا ما قرره الشيخان، ولا شك أن أحدهما مخطئ والآخر مصيب. (فإن كان) الفعل (الأصلح عند الله تعالى) هو (التسوية) بين جميع المسلمين في ذلك (فعمر مخطئ) لأنه خالف الحق والصواب في ذلك وهو ما كان حكما عند الله في ذلك (وإن كان) حصول (التفاوت) والمفاضلة (أصلح) للمسلمين والإسلام (فأبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مخطئ) لأنه خالف ما هو حكم الله تعالى في ذلك.

(و)أما (إن استويا) أي المفاضلة والتسوية (في الصلاح) في ذلك (عند الله تعالى فهما) أي أبو بكر وعمر (مخطئان) لترجيحهما أحد الفعلين على الآخر. وهذا أمر بين من حالهما (إذ يقول كل واحد منهما) في حق أحد الفعلين (هذا) هو الـ(ـأصلح) وغيره ليس كذلك. وفي واقع الأمر كلاهما عند الله صحيح، فأخطآ إذ لم يسويا بين الفعلين معا في تحقيق الأصلحية.

المجال (السادس) هو (طلب الأشبه) أي الأقوى شبها بما يطلب حكمه ويجتهد في تحصيله من الحكمين المحتملين أو الأحكام المحتملة في محل النظر. فإن وقع الخلف بين مجتهدَيْن في ذلك، فأحدهما مخطئ والآخر مصيب.

وهذا مما يرد في أقوال أهل العلم، وذلك (كقول الشافعي -رَحِمَهُ ٱللَّهُ-) في مسألة ما يقضى به في قتل العبد هل هو الدية أو القيمة، فقد قال في ذلك: إن (العبد بالفرس) يعني الحيوان (أشبه) لأنه يملك ويباع ويشترى ويوهب ويعار وإذ قد كان كذلك (فـ)ـإنه (يضمن بكمال قيمته) فيعطى ذلك لمالكه، كما تضمن المملوكات من البهائم ونحوها.

قال الشربيني في شرح متن أبي شجاع: "(ودية العبد) أي والجناية على نفس الرقيق المعصوم ذكرا كان أو أنثى ولو مدبرا أو مكاتبا أو أم ولد (قيمته) بالغة ما بلغت سواء أكانت الجناية عمدا أم خطأ وإن زادت على دية الحر كسائر الأموال المتلفة"(١).

والمحرر من قول الشافعي أن العبد أشبه بالحر في سائر أحواله إلا في الدية فإنه تكون ديته قيمته.

قال الشافعي في الأم: "وإذا قتل الرجل العبد خطأ عقلته عاقلته لأنها إنما تعقل جناية حر في نفس محرمة قد يكون فيها القود قال: ويكون فيها الكفارة كما تكون في الحر بكل حال فهو بالنفوس أشبه منه بالأموال هو لا يجامع الأموال في معنى إلا في أن ديته قيمته فأما ما سوى ذلك فهو مفارق للأموال مجامع للنفوس في أكثر أحكامه وبالله تعالى التوفيق"(٢).

هذا ما قاله الشافعي.

---

(١) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع للشربيني (٢/ ٥١٢).

(٢) الأم للشافعي (٧/ ١٥٨).

(ويقول أبو حنيفة) هو (بـ)ـالإنسان (الحر أشبه) لأنه يملك، ثم إنه مخاطب بالأحكام الشرعية، وقد يصير حرا إذا أعتق فتكمل إنسانيته، ولا يمكن أن يصير حيوانا، وإذا كان كذلك فالواجب على قاتله هو ديته التي هي كدية الحر بلا فرق هذا ما قرره الإمامان في هذه المسألة ولا شك أن أحدهما مخطئ والآخر مصيب (فإن كان) العبد (عند الله بالحر أشبه فـ)ـإن (الشافعي مخطئ لأنه لم يصب ما هو حكم هذه المسألة عند الله تعالى و)أما (إن كان) عنده سبحانه (بالفرس أشبه فأبو حنيفة مخطئ) لأنه خالف ما هو حكم الله تعالى في هذه المسألة.

(و)أما (إن لم يكن بأحدهما أشبه بل) هو على وجه التساوي بينهما بحيث كان (يشبه هذا كما يشبه ذاك) بلا رجحان بينهما في ذلك (فهما) أي الشافعي وأبو حنيفة (مخطئان) إذ لم يصب أي منهما حكم الله تعالى في ذلك وهو حصول التكافؤ في الشبه بين البهيمة والإنسان الحر.

المجال (السابع): هو (النظر في تخريج مناط) وعلة (الحكم واستنباطه) أي استخراجه من الأصل المقيس عليه أو من المقيس -وهو الفرع-، فهذا مما يجري فيه الخلف بين المجتهدين أيضا، وقد وردت أمثلته في مقالات الفقهاء، وذلك (كقول أبي حنيفة) في بيان مناط كون (الماء) مزيلا للنجاسة: إنما (جعل) الماء (مزيلا للنجاسة) مذهبا لها (لأنه يزيل) ويذهب العين) أي ذات النجاسة (والأثر) الذي قد يبقى بعد زوال عين النجاسة، وإذا ثبت ذلك (فـ)ـإن هذا الذي ذكر من هذه الإزالة (هو العلة والمناط) لكون الماء مطهرا. وإذا كانت هذه الإزالة هي المناط (فـ)ـإن كل مزيل للنجاسة هو بمنزلة الماء في كونه مطهرا، سواء كان إداما أو غيره كزئبق. هذا ما صرح به أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا التعليل.

(و)أنكر (الشافعي) هذا وفي ذلك (يقول): ليس علة كون الماء طهورا هي كونه مزيلا للنجاسة وأثرها، (بل هذه) الصفة (خاصية الماء) مقصورة عليه محصورة فيه، وإذا كان كذلك (ف)ـإنه (لا علة ولا مناط) صيره كذلك، وبناء على ذلك لا يلحق به غيره في هذه الصفة والحكم فلا تطهير ولا طهارة إلا بالماء المطلق. هذا ما أفاده هذان الإمامان في هذا التعليل.

ولا نزاع في أن أحد هذين الإمامين قد أخطأ (فإن قصد الشارع) في جعل الماء مطهرا (تخصيص الماء بخاصيته) هذه وهو كونه طهورا (فأبو حنيفة) في قوله هذا (مخطئ) لأنه لم يصب ما هو مراد الله في حكمه هذا وهو كون الماء طهورا. (وإن قصد) أي الشارع (تعليقه) أي تعليق هذا الحكم وهو كون الماء مطهرا (بـ)ـهذا (المعنى) والمناط الذي ذكره أبو حنيفة وهو هذه (الإزالة) للنجاسة والإذهاب لها (فـ)ـإن (الشافعي مخطئ) في قوله هذا إذ خالف مراد الشارع من ذلك وما قصده منه.

(و)أما (إن لم يقصد) الشارع في ذلك الحكم (لا هذا) الذي قاله أبو حنيفة (ولا ذاك) الذي ذهب إليه الشافعي (فهما) أي الشافعي وأبو حنيفة (مخطئان) إذ لم يصيبا ما قصد إليه الشارع وما هو مراده من ذلك.

المجال (الثامن) هو (تنقيح المناط) -وهو أن تحذف الأوصاف المقترنة بالحكم التي لا مدخل لها في الإضافة عن درجة الاعتبار- وهذا مما يقع فيه الخلف بين المجتهدين، ويرد مجراه في النصوص الشرعية وذلك (كقوله ﷺ: "من جامع) في نهار رمضان متعمدا (فعليه ما على المظاهر) وهو الذي ظاهر من امرأته؛ إذ قال لها: أنت علي كظهر أمي ونحوه. قال في نصب الراية: "قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: "من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر"، قلت: حديث غريب

بهذا اللفظ ... والحديث لم أجده"(١).

(فإن) هذا الحكم الوارد في هذا القول النبوي هو أن (الكفارة) قد (وجبت على) الشخص (المجامع في نهار رمضان) عمدا (بـ)ـسبب هذا الذي كان منه من (الجماع) وهذا حكم لا نزاع فيه ولا خلاف (لكن) إيجاب هذا الجماع لهذا الحكم هل هو متقرر (لـ)ـأجل (كونه جماعا) وبذلك تكون علة هذا الحكم هو الجماع عينه (أو) كان متقررا بهذا الجماع (لكونه إفسادا للصوم) وانتهاكا لحرمته.

كلا هذين الأمرين محتمل، وبناء عليه ذهب مالك -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- إلى تعليل هذا الحكم بالإفساد فجعل كل مفطر أتي عمدا موجبا لهذه الكفارة.

قال الشيخ خليل في مختصره مع شرحه: "(وكفر) المفطر المكلف الكفارة الكبرى وجوبا بشروط خمسة أولها العمد وإليه أشار بقوله (إن تعمد) فلا كفارة على ناس الثاني أن يكون مختارا فلا كفارة على مكره أو من أفطر غلبة الثالث أن يكون منتهكا لحرمة الشهر فالمتأول تأويلا قريبا لا كفارة عليه وإليه أشار بقوله (بلا تأويل قريب) وسيأتي بيانه ورابعها أن يكون عالما بالحرمة فجاهلها كحديث عهد بإسلام ظن أن الصوم لا يحرم معه الجماع فجامع فلا كفارة عليه وأشار بقوله (و) بلا (جهل) لحرمة فعله وأولى جهل رمضان كمن أفطر يوم الشك قبل الثبوت فلا كفارة، وأما جهل وجوبها مع علم حرمته فلا يسقطها خامسها أشار له بقوله (في) أداء (رمضان فقط) لا في قضائه ولا في كفارة أو غيرها وقوله (جماعا) يوجب الغسل وما عطف عليه مفعول تعمد وسواء كان المتعمد رجلا أو امرأة"(٢).

---

(١) نصب الراية (٢/ ٤٤٩).

(٢) الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي (١/ ٥٢٧).

وقال الدردير في الصغير: " (والكفارة) واجبة (برمضان) أي بالفطر في رمضان (فقط) دون غيره (إن أفطر) فيه (منتهكا لحرمته) أي غير مبال بها بأن تعمدها اختيارا بلا تأويل قريب، احترازا من الناسي والجاهل والمتأول فلا كفارة عليهم (بجماع) أي إدخال حشفته في فرج مطيق ولو بهيمة، وإن لم ينزل وتجب على المرأة إن بلغت. (وإخراج مني) بمباشرة أو غيرها، (وإن بإدامة فكر أو نظر) إن كان عادته الإنزال من استدامتهما ولو في بعض الأحيان (إلا أن) يكون عادته عدم الإنزال من استدامتهما و(يخالف عادته) فينزل بعد استدامتهما فلا كفارة على ما اختاره ابن عبد السلام، وقيل: عليه الكفارة مطلقا. ومفهوم " إدامة " أنه لو أمنى بمجرد فكر أو نظر فيه فلا كفارة عليه، وهو كذلك"[١].

وذهب الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى تعليقه بالجماع وحده، وإذ قد حصل هذا من هذين الإمامين فإن أحدهما مخطئ والآخر مصيب (فإن علقه) أي هذا الحكم (الشارع بالجماع) نفسه (فمالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ مخطئ) لمخالفته مراد الشارع وقصده وإنما كان ذلك (إذ علقه بكل إفطار) متعمد سواء كان بجماع أو غيره (و)أما (إن علقه) الشارع (بالإفساد) على وجه الإطلاق سواء حصل بجماع أو غيره (فالشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مخطئ) في رأيه هذا (إذ) أناط هذا الحكم و(علقه بكونه) أي كون ذلك المفطر المفسد للصوم (جماعا) لا غيره من المفطرات الأخرى.

(و)هنا لا بد من التنبيه على أنه يوجد (فرق بين تخريج المناط وتنقيحه) والأمر في ذلك (كما ذكرناه في أول كتاب القياس) في حصر مجاري الاجتهاد في العلل.

وهذا الفرق هو أن تنقيح المناط يكون بعد أن عرف المناط بالنص لا بالاستنباط، إذ يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به وتقترن به أوصاف

(١) بلغة السالك لأقرب المسالك (الشرح الصغير) بحاشية الصاوي (١/ ٧٠٦).

لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار؛ إذ علم -بعادة الشرع في موارده ومصادره في أحكامه- أنها لا مدخل لها في التأثير.

وأما تخريج المناط فلا يذكر الشارع إلا الحكم والمحل ولا يتعرض لمناط الحكم وعلته ونحن نستنبط المناط بالرأي والنظر.

وهذا أمر بين (فـ)ـإن إسناد الشارع الحكم إلى وصف معين فعلٌ مغن عن استخراج المناط، لأنه لا حاجة إليه لتصريح الشارع به، فإذا حصل هذا الإسناد مصرحا به، فإن المجتهد حينئذ يسلط نظره على تنقيح هذا المناط وتنقيته مما يظن أنه منه، وهو ليس كذلك.

صورة هذا (أن الحكم إذا رتب على الجماع) وأسند إليه (وهو) أي هذا الجماع (فعل حادث) صادر من فاعله (صار منوطا) متعلقا (بـ)ـذلك (الوصف الطارئ) القائم بفاعله وهو المجامع (مضافا إليه) أي إلى هذا الوصف (و)إذا حصل هذا فإنه (يقع النظر) الاجتهادي (في تنقيح) هذا (المناط وتجريده) أي تخليصه وتنقيته (عن بعض الأوصاف) التي يتوهم أنها منه وهي ليست كذلك.

فإذا حصل الإلحاق بهذا المناط فإنه يكون مدركا بتنقيح المناط وقد تقدم إيراد هذا مفصلا في مجرى الكلام على تنقيح المناط هذا.

هذا ما يتعلق بتنقيح المناط في هذا المقام.

(أما) تخريج المناط من محل الحكم المنصوص عليه فإنه يجري حيث لم يصرح الشارع بمناط الحكم وإنما اكتفى بذكر الحكم ومحله، فإذا حصل هذا الذكر من الشارع صير إلى استخراج مناط هذا الحكم، فيكون الإلحاق الذي يكون بذلك حاصلا بالمناط المستخرج من محل هذا الحكم.

مثال ذلك (ذكر) الشارع (حكم الماء في إزالة النجاسة) وتقريره بأن النجاسة تزول بالماء. والأصل في وجوب الطهارة بالمياه قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ وقوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ وأجمع العلماء على أن جميع أنواع المياه طاهرة في نفسها مطهرة لغيرها، إلا ماء البحر، فإن فيه خلافا في الصدر الأول شاذا.

(و)كذلك ذكره (حكم الخمر في) حال (الإسكار) به (و)كذلك (حكم الربا) المتقرر (في البر) مثلا، فهذه الأحكام كلها إنما يلحق بمحالّ ورودها ما سواها من الأحكام بالعلة المستنبطة المستخرجة من محال ورودها. فكل محل قضي فيه بحكم من هذه الأحكام بالقياس إنما يقضى فيه بذلك بالعلة المستنبطة من محل ورود هذا الحكم باعتبارها جامعا في ذلك بين المقيس والمقيس عليه (فـ)ـعلى سبيل المثال (إلحاق الخل بالماء) في صحة إزالة النجاسة به -عند من يرى ذلك كالحنفية- (و)كذا إلحاق (النبيذ بالخمر) في الحرمة كما هو مذهب الجمهور، (و)إلحاق (البطيخ بالبر) في جريان الربا فيه بجامع الطعم كما هو مذهب الشافعية، كل ذلك وما في معناه من ضروب هذه الإلحاقات مبني على استنباط المناط وتخريجه من الأصل المقيس عليه، وعلى جعله جامعا بين الملحق والملحق به وهو المقيس والمقيس عليه، والتسوية بينهما في الحكم بذلك.

هذا ما يمضي عليه القائسون في هذا الشأن فكان من صور بنائهم للأحكام الفقهية.

(و) أما (المانع) من القياس المنكر له الجاحد لحجيته وهو الظاهري فإنه ينكر هو ومن وافقه في هذا الإنكار كل ما يبنى عليه هذا القياس على وجه الجملة والتفصيل من التنقيح والتحقيق ونحوهما. (و)بناء على ذلك ينكر

(أصل) القول بـ(ـالعلة) والمناط الذي يبنى عليه تعدية الحكم من محله إلى ما سواه ويعتبر ذلك باطلا، إذ يرى أن أحكام الشرع غير معللة بعلة (ويقول) في بيان رأيه في الحكم المنصوص عليه: (الشارع) إنما (ذكر حكما ومحله) فقط (ولم يذكر علته) فمن أين عرفتم أن هذا الحكم معلل، وهب أنه معلل فمن أين عرفتم أنه معلل بهذه العلة نفسها؟

هذا بيان هذا المجال الثامن وما يتعلق به.

المجال (التاسع) هو (تعيين المناط) لحكم شرعي ورد منصوصا عليه فإنه مما يجري فيه الخلف بين المجتهدين، ومواطن هذا التعيين مما يرد في مواقع الأحكام الشرعية، وذلك (كعتق بريرة) هكذا في جميع النسخ المتداولة ولعله (كتخيير بريرة) لأن عتقها ليس مناطه موضع خلف؛ إذ عتقها قد حصل بعتق عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا لها إلا أن يؤول هذا اللفظ وهو العتق هنا بتقدير حذف مضاف بحيث يقال: وذلك كالتخيير الناشئ عن عتق بريرة، أو يقال: التقدير الظاهر في ذلك هو ككون عتق بريرة -زوال رقها- مناطا. وعلى كل فالظاهر هو أن تخييرها هو مثال هذا المقام وإنما قلنا بذلك لأنه مما اختلف في مناطه (إذ يقول الشافعي) في بيان مناطه: (إنما خيرت) بريرة بين بقائها في عصمة زوجها مغيث وبين فراقها إياه (لـ)ـأجل (ما عليها من الضرر في المقام) -بضم الميم- يعني في مقامها وبقائها (تحت عبد) وفي عصمته؛ لأنه مما يضر بها في نفسها.

(ويقول أبو حنيفة) في بيان مناط هذا التخيير: إنها لم تخير لأجل هذا الضرر (بل) خيرت (لزوال الرق القاهر) لها المانع لها من اختيار من تشاء ودفع من تكرهه فلا تتزوجه، وهذا الاختيار قد منعت منه (إذ زوجت بغير رضاها) فزوجت مكرهة لأنها مملوكة أمرها بيد سيدها فكان هو المتصرف فيها على الوجه الذي يريده سواء رضيت أو سخطت (والآن) حين عتقت

(صارت من أهل) النكاح الذي لا يحصل إلا بالموافقة و(الرضا) منها، وأهل هذا الضرب من النكاح هن الحرائر.

هـذا مـا علّل به الشـافعي وأبو حنيفة هذا الحكـم الذي هو هذا التخيير وقد جاءا معـا بعلتيـن (والعلتـان مختلفتـان) كما تـرى (في) حق (الأمـة إذا أعتقت) وهي (تحت حر) وفي عصمته.

وأحـد الإمامين مخطئ والآخر مصيـب لتعارض علتيهما هتين، والجمع بينهمـا محـال (فـإن كان باعـث الشـرع في) تخيير (بريـرة) هـذه هـو (دفع ضرر) بقائهـا تحـت (العبـد) وفي عصمته وهـي حـرة (فأبـو حنيفـة مخطئ) في تعليله المذكـور إذ خالـف مقصـود الشـارع ومرامـه. (و)أمـا (إن كان الباعـث) على هـذا التخييـر ومناطـه هو مـا ذكر أبو حنيفـة رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو (زوال قهـر الرق) عنها وتخلصهـا من ربقته (فالشـافعي) رَحِمَهُ ٱللَّهُ (مخطئ) إذ لم يصب في تعليله ذاك ما هو العلة الشرعية لهذا الحكم وهو التخيير المذكور.

هـذا إذا كان قصـد الشـارع مـن تعليـل هـذا الحكم هـو التعليل بمـا ذكر من المناطيـن (و)أمـا (إن لـم يكـن) مقصـود الشـارع مـن ذلك لا (هـذا) الـذي ذكره أبـو حنيفـة (ولا ذاك) الـذي ذكـره الشـافعي (فـ)ـإنهما (مخطئـان) معـا. إذ لـم يصب أي منهما الحق فيما ذهبا إليه من ذلك.

هذا منتهى القول في هذا المجال التاسع حقيقة.

(و)قد استطرد المصنف هنا فأورد كلاما محصله هو أنه يجب التنبيه على أنه لا وحدة بين تعيين المناط هذا وتنقيح المناط إذ يوجد (فرق بين هذا) وهو تعييـن المنـاط (وتنقيـح المنـاط) وتخليصـه وقد تقـدم بيانه، والفرق بينهما بين (فإن تعيين المناط) هو تحديد الوصف الذي هو المناط مسمى معينا من جملة

أوصاف تزاحمه في ذلك بحالها مع حصول الانفصال بينها في ذلك. والخلاف فيه بين المجتهدين أيضا مما يجري في الأحكام المبنية على القياس من حيث تعليلها، وذلك (كالخلاف) الجاري بين الفقهاء (في أن علة الربا) ومناطه (الطعم) وهو الصلاحية للأكل بالعادة (أو الكيل) أو القوت والادخار وهكذا جرى الخلاف في تعيين ما هو مناط هذا الحكم (و) إذا تأملت في النسبة بين هذه الأوصاف التي اختلف في أي منها العلة تجد بينها الانفصال المطلق فـ(ـلا يدخل شيء من) حقيقة الطعم في حقيقة (الكيل) كما لا يدخل شيء من الكيل في حقيقة الطعم وكذلك الادخار فإنه منفصل عنهما كما هما منفصلان عنه؛ إذ الادخار كما يكون في المطعوم والمكيل يكون في غيرهما، وعلى كل فهذه المناطات منفصل بعضها عن بعض في الحقيقة.

هذا حال تعيين المناط والنظر فيه.

(و)أما (النظر في التنقيح) للمناط فإنه لا يقضي بالفصل بين هذه الأوصاف على وجه مطلق (بل يبقى شيئا مشتركا) بينها (متفقا عليه بين الفريقين) المختلفين، وهذا الشيء المشترك هو الوصف الذي ربط الشارع الحكم به (و) لذلك (يرد الخلاف) الجاري في ذلك (إلى) تمييز الاعتبار الذي يكون به هذا الوصف مناطا (وتفصيله) عما ليس كذلك. فالنظر مسلط على ذلك الوصف لهذا الغرض، وهذا الضرب من النظر جار في الأقيسة وذلك (كالنظر في نفقة المبتوتة) البائن البينونة الكبرى (فإنه مبني على) شيء مشترك اعتباره بين الفريقين وهو (أن المنكوحة) تستحق النفقة لكن (لم تستحق) هذه المنكوحة (النفقة) يعني ما هو الشيء الذي انطوى في النكاح فكان موجبا لذلك؟ فالشيء المشترك اعتباره مناطا هنا لا نزاع (ولا خلاف فيـ)ـه وهذا الشيء هو (أن النكاح علة) في (استحقاق) الزوجة (النفقة) به (لكن) بأي اعتبار

من الاعتبارات القائمة بالنكاح أوجب ذلك الحكم فهل استوجبه (باعتبار كونه مفيدا) ومثمرا (للحل) حل الاستمتاع بالزوجة (أو) كان ذلك (للملك) ملك الزوجة (أو لسلطنة ما) أخرى غير هذا الذي ذكر، والسلطنة: خصوصية يتفوق بها الشيء على غيره، وقد تكون هنا هي الولاية على تصرفاتها أو ما يكون من أثر على النكاح كالعدة. هذا ما سيق لتعليل وجوب هذه النفقة، (و) قد ثبت أنه (ليس) ذلك حكما ثابتا (لـ)ـأجل ا(لحل) حل الاستمتاع بالمرأة، وإنما قيل بهذا، وقيل بأن ذلك قد يكون لسلطنة ما (بدليل استحقاق الرجعية) بعد الطلاق غير البات (و)كذلك (ليس) هذا الحكم متقررا (لـ)ـأجل حصول ا(لملك) المذكور للزوج على زوجته (بدليل) الحكم الجاري على (الكافر إذا أسلم على عشر نسوة فانه ينفق على جميعهن قبل الاختيار) لمن يختارهن من هذه العشر فإنه لو كان هذا الانفاق موجبه الملك لسقطت نفقة الست من هذه العشر عليه (و)هذا بين لأنه (لا ملك في) دين (الإسلام) للزوج (إلا على أربع) من النساء إذا اعتبرنا أنهن مملوكات بعقد النكاح للزوج، وجريان وجوب هذا الانفاق على هذا الزوج دليل على أن علة هذا الانفاق ليست هي الملك، وهذا بين فإنه لو كان علتها لسقطت عنه نفقة ست منهن على الوجه الذي تقدم بيانه (ولكن) مع ذلك (له سلطان تقرير النكاح) وإثباته (على كل واحدة منهن) وينتهي ذلك الى اربع منهن (فـ)ـكل واحدة منهن بناء على هذا (هي محبوسة) باقية (تحت سلطانه) الثابت له بعقد النكاح الذي عقده عليها من قبل أن يسلم. هذه هي الصورة العامة لتنقيح المناط في هذه المسألة، وما تعارض في ذلك من اعتبارات.

وبموجب هذا التعارض اختلف الفقهاء في التعيين للمناط الذي كان عن هذا التنقيح (فـ)ـجاءت أقوالهم في ذلك التنقيح ثم التعيين مختلفة إذ (يقول

أبو حنيفة): إن ما يكون عن النكاح من سلطنة هو القاضي بالنفقة والموجب لها فإن (المعتدة البائنة) ما دامت معتدة من زوجها وهي التي لا يستطيع رجعها إليه (أيضا) واقعة (تحت سلطنة النكاح) وحكمه (فإن هذه العدة من أثر النكاح) إذ هو سببها (فـ)ـهذا الشخص المطلق (كونه عاجزا عن إسقاط هذه السلطنة) الجارية بذلك النكاح المرفوع بالطلاق (أبلغ) دليل وأقواه (في تأكيد الحق) الجاري بذلك النكاح ومنه النفقة لهذه المطلقة.

(بل) إن (الكافر إذا أسلم) عن أكثر من أربع هو (أيضا لا يقدر على إسقاط) سلطنة النكاح الجارية عليه وهي (سلطنة الاختيار) لأربع منهن أو ما دونهن من أولئك النسوة.

وإذا تقرر هذا في حق المناط الموجب للنفقة المدرج في النكاح (فـ)ـإنه (يرجع الخلاف) في ذلك (إلى أن النكاح معتبر) كونه علة استحقاق المرأة النفقة عليها (باعتبار أي علامة) وعلاقة من العلامات والعلاقات القائمة به (وأي أثر) من الآثار التي تكون عنه؟ ومنها وجوب الاختيار وجريان العدة؟

هذا حال قول الحنفي في هذه المسألة.

قال في بدائع الصنائع: " وأما سبب وجوب هذه النفقة فقد اختلف العلماء فيه قال أصحابنا: سبب وجوبها استحقاق الحبس الثابت بالنكاح للزوج عليها وقال الشافعي السبب هو الزوجية وهو كونها زوجة له وربما قالوا: ملك النكاح للزوج عليها وربما قالوا: القوامة واحتج بقوله تعالى ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ أوجب النفقة عليهم لكونهم قوامين والقوامة تثبت بالنكاح فكان سبب وجوب النفقة النكاح؛ لأن الإنفاق على المملوك من باب إصلاح الملك واستبقائه فكان سبب وجوبه الملك، كنفقة المماليك.

ولنا أن حق الحبس الثابت للزوج عليها بسبب النكاح مؤثر في استحقاق النفقة لها عليه لما بينا فأما الملك فلا أثر له؛ لأنه قد قوبل بعوض مرة وهو المهر فلا يقابل بعوض آخر؛ إذ العوض الواحد لا يقابل بعوضين، ولا حجة له في الآية؛ لأن فيها إثبات القوامة بسبب النفقة لا إيجاب النفقة بسبب القوامة.

وعلى هذا الأصل ينبني أنه لا نفقة على مسلم في نكاح فاسد لانعدام سبب الوجوب وهو حق الحبس الثابت للزوج عليها بسبب النكاح؛ لأن حق الحبس لا يثبت في النكاح الفاسد وكذا النكاح الفاسد ليس بنكاح حقيقة وكذا في عدة منه إن ثبت حق الحبس؛ لأنه لم يثبت بسبب النكاح لانعدامه وإنما يثبت لتحصين الماء ولأن حال العدة لا يكون أقوى من حال النكاح فلما لم تجب في النكاح فلأن لا تجب في العدة أولى وتجب في العدة من نكاح صحيح لوجود سبب الوجوب وهو استحقاق الحبس للزوج عليها بسبب النكاح؛ لأن النكاح قائم من وجه فتستحق النفقة كما كانت تستحقها قبل الفرقة بل أولى؛ لأن حق الحبس بعد الفرقة تأكد بحق الشرع وتأكد السبب يوجب تأكد الحكم فلما وجبت قبل الفرقة؛ فبعدها أولى سواء كانت العدة عن فرقة بطلاق أو عن فرقة بغير طلاق، وسواء كانت الفرقة بغير طلاق من قبل الزوج أو من قبل المرأة إلا إذا كانت من قبلها بسبب محظور استحسانا، أو شرح هذه الجملة أن الفرقة إذا كانت من قبل الزوج بطلاق؛ فلها النفقة والسكنى سواء كان الطلاق رجعيا أو بائنا وسواء كانت حاملا أو حائلا بعد أن كانت مدخولا بها عندنا لقيام حق حبس النكاح وعند الشافعي إن كانت مطلقة طلاقا رجعيا أو بائنا وهي حامل فكذلك.

فأما المبتوتة إذا كانت حاملا فلها السكنى ولا نفقة لها لزوال النكاح بالإبانة وكان ينبغي أن لا يكون لها السكنى إلا أنه ترك القياس في السكنى

بالنص وعند ابن أبي ليلى لا نفقة للمبتوتة ولا سكنى لها"[1].

(و)أما (الشافعي) فانه (يقول) في ذلك: (هو) أي النكاح معتبر في ايجابه النفقة (باعتبار سلطنة تقرير النكاح) وإثباته الذي ينشأ عنه تمكينه من نفسها وهو علة هذا الحكم الذي هو وجوب النفقة (وذلك) وصف (موجود في) الشخص (الذي أسلم) عن أكثر من أربع أو عن أختين (و)موجود كذلك (في الرجعية) وبذلك لا نفقة إلا بهذه السلطنة على وجه الخصوص. هذا ما جرى عليه الشافعية.

قال في مغني المحتاج: "(الجديد أنها) أي النفقة وتوابعها (تجب بالتمكين التام لأنها سلمت ما ملك عليها فتستحق ما يقابله من الأجرة لها"[2].

وقال الشيرازي في المهذب: "إذا سلمت المرأة نفسها إلى زوجها وتمكن من الاستمتاع بها ونقلها إلى حيث يريد وهما من أهل الاستمتاع في نكاح صحيح وجبت نفقتها"[3].

قال الشافعي في الأم: "فكل مطلقة كان زوجها يملك رجعتها فلها النفقة ما كانت في عدتها منه، وكل مطلقة كان زوجها لا يملك رجعتها فلا نفقة لها في عدتها منه إلا أن تكون حاملا فيكون عليه نفقتها ما كانت حاملا. وسواء في ذلك كل زوج حر وعبد وذمي وكل زوجة أمة وحرة وذمية"[4].

(ويقول أبو حنيفة ليس ذلك) الذي ذكر من هذه السلطنة مناطا (معتبرا) في هذا الحكم (بدليل انه) أي الزوج (لو كان له زوجتان) اسم إحداهما زينب

---

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٤/ ١٦).

(٢) مغني المحتاج - الفكر (٣/ ٤٣٥).

(٣) المهذب في فقة الإمام الشافعي للشيرازي (٣/ ١٤٨).

(٤) الأم للشافعي (٥/ ٢٥٤).

والأخرى اسمها عمرة (فقال إن كان هذا الطائر) وأشار إلى طائر غير معلوم له (غرابا فزينب طالق وإن لم يكن غرابا فعمرة طالق وغاب) ذلك الطائر واختفى (و)هو (لم يعرف) له بل هو مجهول عنده (فانه يلزمه نفقتهما) معا (و)إن كانت (المنكوحة) وهي التي تبقى في عصمته هي (إحداهما) فقط (ولكن كل واحدة) منهما (محبوسة) في عصمته (بـ)ـموجب النكاح و(سببه) فجرى مقتضاه مستصحبا باقيا إلى أن يرد رافعه. وهذا البقاء دليل على أن علة النفقة للزوجة هي سلطنة النكاح وأثره، فأي شيء كان منه فإنه يبقي النفقة متعلقة الزوج واجبة عليه.

(فيقول الشافعي) مجيبا عن ذلك: إن إعطاء هذه النفقة لهذه الزوجة (لا يجب لـ)ـأجل (الحبس) المذكور (بل) هو واجب (لـ)ـأجل (النكاح) المنعقد الجاري بين الزوج وهتين الزوجتين (فإن كل واحدة) منهما (كانت منكوحة) متزوجة به (يقينا) وعلى قطع، وطلاق أي منهما غير ثابت بل هو مشكوك فيه (والشك في) ثبوت (الطلاق) وحصوله (شك في) سقوط (النفقة) عن الزوج، والشك لا تسقط به الحقوق والواجبات. وبناء على ثبوت نكاحها بالقطع يحكم مقتضاه وموجبه (فلا تسقط نفقتها بالشك) إذ اليقين لا يسقط بالشك كما هو معلوم.

هذا ما يتعلق بفقه هذه المسألة.

(والمقصود) الاصلي من سوق هذا الكلام كله هو (انهما) اي ابا حنيفة والشافعي (مع الاتفاق الواقع منهما (على اعتبار أصل مشترك) هو مستند ومناط استحقاق الزوجة النفقة (و) هذا الاصل (هو النكاح اختلفا في تعيين آثار ذلك المعنى) الذي هو مناط هذا الحكم.

وأنت اذا نظرت في حالهما في هذا الشأن تجد انهما غير مختلفين في الأصل المسند اليه هذا الحكم، وإنما اختلفا في الوصف القائم بهذا الاصل الذي كان

به موجبا لهذا الحكم، وبذلك فهما ليسا مختلفين في علة الحكم نفسها بحيث اختلفا في عين تلك العلة فقال أحدهما في ذلك بوصف علة في ذلك وقال الآخر بغيره علة له فصارا (كالمختلفين) مثلا (في) تعيين علة الربا فقال أحدهما: هي (الطعم، و)قال الآخر: هي (الكيل فإنهما معنيان) جعل كل واحد منهما مناطا لذلك الحكم وهما (متباينان) أحدهما غير الاخر وبذلك (لا يدخل احدهما في الآخر) بحيث يجمع بينهما مناط هو العلة الأصلية كما تقدم في شأن النكاح في الفرع السابق. والمختلفان في تعيين هذه العلة -علة الربا هذه- فعللا بهذين المعنيين هما الشافعي والحنفي أنفسهما، وإنما عبر المصنف بهذه العبارة الموهمة أنهما غيرهما تصويرا لوجه تباين الخلف في ذلك.

نعم كان كلامنا في الأصل متلقه هو تعيين المناط وبيان صورته وأنه من مواضع الخلف بين المجتهدين فإن جرى الخلف فيه فإن أحد المجتهدين مصيب فيه والآخر مخطئ. ولكن انجر الكلام - على وجه الاستطراد كما سبق ذكر ذلك- إلى هذا الذي ذكر من إبداء وجه الفرق بين تعيين المناط وتنقيح المناط، وإن لم يكن موضع كلامنا الاصلي (وكأن هذا الكلام) الذي سيق في بيان هذا الفرق (خارج عن غرضنا) الأصلي وهو بيان ما ذكر من تعيين المناط وحاله المذكور حين الاجتهاد فيه (وقد سنح) هذا الذي ذكرناه من هذه التفرقة (عرضا) من غير قصد اليه (فذكرناه) فليعلم ذلك.

هذا ما يتعلق بهذا المجال التاسع من بيان وبحث في مضمونه.

المجال (العاشر) هو (النظر في تحقيق المناط في الفرع) والتثبت من وجوده حتى يتحقق من ثبوته فيه. وصورة ذلك أن يصرف النظر الى مطالعة احوال الفرع استكشافا عن ثبوت العلة الثابتة في الأصل فيه قائمة وهذا (كما إذا كانت العلة ملخصة) يعني مخلصة منقحة معينة (معلومة في الأصل)

وهو المقيس عليه (لكن وقع الشك في تحقيقها) يعني في تحققها وثبوتها (في الفرع) وهو المقيس وهذا الشك والتردد مما يعرض في الفروع الفقهية وذلك (كالتردد) والشك الحاصل (في ان رائحة النجاسة اذا ازيلت عن الماء الكثير بطرح التراب فيه هل يعود طاهرا او لا؟) اختلف في ذلك، وانما وقع الخلف فيه (لأنه) قد تعارض فيه أمران:

أحدهما: إلحاق هذا الماء بالماء الذي ازيلت رائحته بالشمس ونحوها فيقضى بطهارته فقد تقرر انه (لو زال) ما ذكر من رائحة هذه النجاسة عن الماء (بطول المكث) اي مكثه وبقائه في محل واحد (و)كذلك لو زال بـ(ـهبوب الريح) وحرارة الشمس (طهر) أي حكم بطهارته.

ثانيهما: الحاقه بالماء الذي ازيلت رائحة النجاسة منه بالزعفران والمسك فيقضى بعدم طهارته. (و)هذا يقضى به بناء على ما قرره الفقهاء من انه (لو زال) ما ذكر من النجاسة عن الماء (بطرح المسك والزعفران لم يطهر) هذا الماء بذلك (لأن ذلك) الحال المحدَث للماء بذلك ما هو الا (ستر) لرائحة تلك النجاسة بغلبة رائحة هذا الذي رمي فيه لرائحة تلك النجاسة، فكان ذلك سترا لها (لا إزالة) لها بحيث يصير ذلك الماء طاهرا مطهرا.

وبناء على هذا كله (فـ)ـإنه (إذا زال) ما ذكر من هذه النجاسة (بالتراب) يتعارض في حقه الإلحاقان (فـ)ـيجري في الحكم الذي يقرر فيه (خلاف) يكون حينئذ أصله و(منشؤه) هو ما قد نعبر عنه بقولنا: هل يقضى ويحكم بـ(ـأن التراب مزيل) لرائحة النجاسة (أو ساتر) لها؟

(فان كان مزيلا) لها (عند الله تعالى) وكان ذلك هو حكمه في ذلك (فقد اخطأ من قال) ان الماء (لم يطهر) بذلك (و)أما (ان كان) غير مزيل لها، وانما كان (ساترا) لها فقط أما عينها فهي باقية وبهذا فهذا الماء غير طاهر (فـ)ـإنه (قد

اخطأ) الفقيه (الآخر) الذاهب الى ان ذلك موجب لطهارة ذلك الماء. (ولا بد من أحد) هذين (الأمرين) في حق هذا الماء -وهذان الأمران هما طهارته وعدمها- إذ لا يمكن أن يخلو من أحدهما.

هذه هي صورة هذه المسألة من حيث أساسها وما بني عليه من حكم.

وأما الخلاف الفقهي المنصوص عليه الجاري في ذلك فإنه يتجلى فيما ذهب إليه أرباب الفقه من قولي فقهي في ذلك ومنه أنه قد ذهب الحنفية والمالكية إلى أن تطهير المياه النجسة يكون بصب الماء عليها ومكاثرتها حتى يزول التغير.

ولو زال التغير بنفسه، أو بنزح بعضه، فعند المالكية قولان، قيل: إن الماء يعود طهورا، وقيل: باستمرار نجاسته، وهذا هو الأرجح.

قال الدسوقي: لأن النجاسة لا تزال إلا بالماء المطلق، وليس حاصلا، وحينئذ فيستمر بقاء النجاسة.

ومحل القولين في الماء الكثير الذي زال تغيره بنفسه أو بنزح بعضه، أما القليل فإنه باق على تنجسه بلا خلاف.

كما يطهر الماء النجس عند المالكية لو زال تغيره بإضافة طاهر، وبإلقاء طين أو تراب إن زال أثرهما، أي لم يوجد شيء من أوصافهما فيما ألقيا فيه، أما إن وجد فلا يطهر، لاحتمال بقاء النجاسة مع بقاء أثرهما.

ولا يطهر الماء إن زال التغير بمسك أو زعفران أو خل، للشك في أن التغير زال أو استتر، والظاهر الاستتار، مثل ذلك زوال التغير بالتراب والجص[1].

وفي البناية على الهداية: " الماء والتراب إذا اختلطا وصارا طيناً وأحدهما نجس، فقيل: العبرة فيه بالماء، وقيل: بالتراب، وقيل: بالغالب، وقيل: أيهما

(١) ينظر الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٩/ ١٠٢).

كان طاهراً فالطين طاهر، وبه قال الأكثر، وقيل: إن كانا نجسين فالطين طاهر، لأنه صار شيئًا آخر كالخمر إذا تخللت، والكلب والخنزير إذا صارا ملحًا في المملحة"[1].

هذا مثال لصورة تحقيق المناط وصورة الخلاف الجار فيه.

(ومن أمثلة تحقيق المناط) هذا كذلك التحقيق الجاري في ضبط مناط رماد الزبل الذي يكون متعلق حكمه وعلته إذا عين فإنه قد جرى (الخلاف في أن رماد الزبل) كالعذرة هل هو (طاهر أم لا؟ و)ذلك الخلف وقع بناء على الخلف في المناط الموجب لحكمه الشرعي القائم به: هل هو التغير الذي يقضي ببقائه نجسا أو الاستحالة التي تقضي بطهارته؟ اذ (العين) اي الذات النجسة (إذا استحالت) تحولت إلى ذات اخرى (طهرت) كخمر تحجر أو تخلل، ودم وفرث صارا لبنا. (وكالبيضة المذرة) -بكسر الذال المعجمة- وهي الفاسدة باختلاط الدم وغيره بداخلها (إذا استحالت) وصارت (فرخا) -بفتح الفاء وكسر الراء- طهرت يعني طهر هذا الذي استحالت اليه وهو هذا الفرخ وهذا الحكم متفق عليه. هذا مثال لما يصير الى الطهارة.

وأما ما هو على خلاف ذلك فهو (كـ)ـالمتولد من (الزبل) فإنه (إذا تولد منه حيوان او نبات ولو تغير لم يعد طاهرا) بل يبقى نجسا.

نعم الرماد الحاصل من أصل نجس بعد احتراقه قد اختلفوا فيه:

فذهب أبو حنيفة ومحمد وهو المفتى به عند الحنفية والمختار المعتمد عند اللخمي والتونسي وابن رشد من المالكية وخلاف الظاهر عند الحنابلة إلى **أن الرماد الحاصل من احتراق** شيء نجس أو متنجس طاهر، والحرق كالغسل

---

(١) البناية شرح الهداية (١/ ٧٣٣).

في التطهير . قال في الدر: (وإلا لزم نجاسة الخبز في سائر الأمصار) أي لأنه كان يخبز بالروث النجس، ويعلق به شيء من الرماد، ومثله ما ذكره الحطاب.

ولأن النار تأكل ما فيه من النجاسة، أو تحيله إلى شيء آخر، فيطهر بالاستحالة والانقلاب، كالخمر إذا تخللت.

وعلى ذلك فالمخبوز بالروث النجس طاهر

ولو تعلق به شيء من رماده، وتصح الصلاة به قبل غسل الفم من أكله، ويجوز حمله في الصلاة، كما ذكره الدسوقي.

وذهب الشافعية، وهو ظاهر المذهب عند الحنابلة ومقابل المعتمد عند المالكية وقول أبي يوسف من الحنفية إلى أن الرماد الحاصل من احتراق النجس نجس؛ لأن أجزاء النجاسة قائمة، والإحراق لا يجعل ما يتخلف منه شيئا آخر، فلا تثبت الطهارة مع بقاء العين النجسة.

قال البهوتي: لا تطهر نجاسة باستحالة، ولا بنار، فالرماد من الروث النجس نجس"[1].

(و)إذا علم ما يقضى به في حق النجس المستحيل الى شيء اخر وما يقضى به في حق النجس المتغير فانه يصار بناء على ذلك الى ان يسأل عن حال هذا الرماد فيقال هل (هذا الرماد) رماد الزبل هو (زبل متغير) فقط وبذلك يبقى نجسا (او هو عين) وذات (أخرى استحال الزبل اليها كما يستحيل) ويتحول (الكلب) إذا صار (في المملحة ملحا) فينفصل عن حقيقته الأصلية ويصير ملحا متحققا بحقيقته، وبذلك -وهو صيرورة هذا الرماد مثل هذا الكلب إذا صار ذاتا أخرى- يصير هذا الرماد طاهرا.

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية (رماد).

هذا الذي ذكره المصنف هنا.

وأما ما تقرر في ذلك عند الفقهاء ووقع التنصيص منهم عليه فمن ذلك ما ذكره صاحب تبيين الحقائق بقوله: " والأعيان النجسة تطهر بالاستحالة عندنا وذلك مثل الميتة إذا وقعت في المملحة فاستحلت حتى صارت ملحا"[1].

قال في نهاية المطلب: " إذا وقع كلب في المملحة، فانقلب على مر الزمان، ملحاً ظاهراً وباطناً، فهل يطهر؟ وهل نحكم له بما نحكم به للملح، لمكان هذه الاستحالة؟ فعلى الوجهين المذكورين في انقلاب الزبل ترابا"[2].

هذا ما يتعلق بحكم الاستحالة في هذا الذي ذكره المصنف من الفروع. وأما ما تقرر في الاستحالة على وجه الجملة في المذهب المالكي فقد أورده صاحب المنهج المنتخب وشارحه المنجور بقولهما: "

وهل يؤثر انقلاب كعرق ولبن بول وتفصيل أحق

أي انقلاب أعراض النجاسة هل له تأثير في الأحكام أم لا؟ وعليه لبن الجلالة وعرقها، وبولها ولحمها وبيضها، وعرق السكران، ولبن المرأة الشاربة، والزرع والبقول يسقي بماء نجس، وعسل النحلة الآكلة للعسل المتنجس، وقطرة الحمام، والخمر إذا تخلل أو تحجر، ورماد الميتة، والمزبلة وهي كثيرة جدا.

قوله: (وتفصيل أحق) أي التفصيل بين ما استحال إلي صلاح فهو طاهر كاللبن والبيض والعسل، وما استحال إلي فساد نجس، كالروث والبول وهو أحق أي أولي. وهو قول يحيي بن عمر.

---

(١) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (١/ ٧٦).

(٢) نهاية المطلب في دراية المذهب (٢/ ٣٢٣).

وذكر صاحب التوضيح في لبن الجلالة وبيضها، والمرأة الشاربة وعرق السكران وشبهه كالنصراني: ان الذي اختاره المحققون، كعبد الحق والمازري وابن يونس وغيرهم الطهارة.

ابن رشد: وهو قول ابن القاسم في اللبن.

خليل: والخلاف في عرق السكران في حال سكره أو صحوه قريبا، وأما لو طال العهد بالسكر فلا خلاف في طهارة عرقه.

وحكي المازري: أن رماد الميتة، والعذرة وما في معن ذلك لا يطهر عند الجمهور من الأئمة بخلاف الخمر، لأن النجاسة معللة بمعنى وهي الشدة المطربة فإذا ذهبت ذهب التحريم.

قال: وقد تنازع الناس في دخان النجاسة إذا احترقت، هل هو نجس كرمادها أو طاهر بخار بخلاف الرماد. صح من التوضيح.

ودخل تحت الكاف قطرة الحمام، ورماد الميتة وغير ذلك.

ابن رشد: والخلاف جار في كل نجاسة تغيرت أعراضها.

قال القاضي أبو عبد الله المقري: قاعدة: استحالة الفاسد إلي فاسد لا تنقل حكمه وإلي صلاح تنقل، بخلاف يقوي ويضعف، بحسب كثرة الاستحالة، وقلتها، وبعد الحال عن الأصل، وقربه، وإلى ما ليس بصلاح ولا فساد قولان. وهذا كله للمالكية انتهي.

تنبيهان: الأول: يعبر بعض الشيوخ عن هذه القاعدة بقوله: انقلاب الأعيان هل له تأثير في الأحكام أم لا؟ قيل: وليس ببين، لأن الأعيان لا تنقلب وإنما تنقلب الأعراض، كما عبر عنها ابن بشير وابن شاس، وابن الحاجب، على ما في بعض النسخ، والقرافي.

وكلام الناظم برئ من هذا الاعتراض.

الثاني: يستثني من هذه القاعدة المسك، فقد أجمعوا علي طهارته حكاه الباجي.

المقري: أصل النجاسة الاستقذار فما خرج إلي ضد ذلك منها فقد خرج بالكلية عنها كالمسك فإنه خارج، والعنبر، عند من يري نجاسته والأرواث مطلقا كالشافعية"[1].

هذا هو المقرر في المذهب المالكي فيما ذكر من أمر هذه الاستحالة.

وأما ما عليه أرباب المذاهب في ذلك عامة فهو أنه قد " اتفق الفقهاء على طهارة الخمر بالاستحالة، فإذا انقلبت الخمر خلا صارت طاهرة.

واختلف الفقهاء فيما عدا الخمر من نجس العين هل يطهر بالاستحالة أم لا؟

فذهب الشافعية والحنابلة إلى أنه لا يطهر نجس العين بالاستحالة، لأن النبي ﷺ نهى عن أكل الجلالة وألبانها لأكلها النجاسة، ولو طهرت بالاستحالة لم ينه عنه.

قال الرملي: ولا يطهر نجس العين بالغسل مطلقا، ولا بالاستحالة، كميتة وقعت في ملاحة فصارت ملحا، أو أحرقت فصارت رمادا .

وقال البهوتي من الحنابلة: ولا تطهر نجاسة بنار، فالرماد من الروث النجس نجس وصابون عمل من زيت نجس نجس، وكذا لو وقع كلب في ملاحة فصار ملحا، أو في صبانة فصار صابونا.

---

(١) شرح المنهج المنتخب إلى قواعد المذهب (١/ ١١٦، إلى: ١١٩).

لكن نص الحنابلة على أنه إذا تحولت العلقة إلى مضغة، فإنها تصير طاهرة بعد أن كانت نجسة، وذلك لأن نجاستها بصيرورتها علقة، فإذا زال ذلك عادت إلى أصلها، كالماء الكثير المتغير بالنجاسة. وذهب الحنفية والمالكية إلى أن نجس العين يطهر بالاستحالة؛ لأن الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة، وتنتفي الحقيقة بانتفاء بعض أجزاء مفهومها، فكيف بالكل؟ .

ونظيره في الشرع النطفة نجسة، وتصير علقة وهي نجسة، وتصير مضغة فتطهر، والعصير طاهر فيصير خمرا فينجس، ويصير خلا فيطهر، فعرفنا أن استحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها.

ونص الحنفية على أن ما استحالت به النجاسة بالنار، أو زال أثرها بها يطهر.

كما تطهر النجاسة عندهم بانقلاب العين، وهو قول محمد وأبي حنيفة، وعليه الفتوى، واختاره أكثر المشايخ، خلافا لأبي يوسف.

ومن تفريعات ذلك ما نقله ابن عابدين عن المجتبى أنه إن جعل الدهن النجس في صابون يفتى بطهارته، لأنه تغير، والتغير يطهر عند محمد، ويفتى به للبلوى، وعليه يتفرع ما لو وقع إنسان أو كلب في قدر الصابون فصار صابونا يكون طاهرا لتبدل الحقيقة.

قال ابن عابدين: العلة عند محمد هي التغير وانقلاب الحقيقة، وإنه يفتى به للبلوى، ومقتضاه: عدم اختصاص ذلك الحكم بالصابون، فيدخل فيه كل ما كان فيه تغير وانقلاب حقيقة، وكان فيه بلوى عامة.

كما نص المالكية على أن الخمر إذا تحجرت فإنها تطهر، لزوال الإسكار منها، وأن رماد النجس طاهر؛ لأن النار تطهر.

قال الدسوقي: سواء أكلت النار النجاسة أكلا قويا أو لا، فالخبز المخبوز بالروث النجس طاهر ولو تعلق به شيء من الرماد، وتصح الصلاة قبل غسل الفم من أكله، ويجوز حمله في الصلاة"(١).

هذه جملة من أمثلة في تحقيق المناط في الفرع وما تقرر في شأن الاستحالة المذكورة من حكم فقهي، وما يميز هذا العمل الفقهي -وهو تحقيق المناط- عن غيره هو صرف النظر فيه إلى الفرع لمعرفة العلة القائمة به، والتي يتردد النظر في تعيينها إذ قد يتعارض فيه علتان على الوجه الذي تقدم تصويره، فيكون هذا النظر محصورا في تحقيق مناط الفرع وحده لا غير (فعلة الأصل هاهنا) سواء جعلت هذه أو تلك في هذا العمل (معلومة) مقررة (و) بذلك انحصر النظر (والخلاف في تحقيقها في الفرع) وهو المقيس.

هذا منتهى القول في هذا المجال العاشر.

واذ قد كمل فيه القول (فـ)ـإنه قد تحصل بتمامه انتهاؤنا من سرد (هذه) المثارات (مثارات جولان نظر المجتهدين) ومحالّه وقد (استوفيناها) أي استوفينا ذكرها ناصين عليها وقد اتينا ذلك كله (لـ)ـأجل (الاحاطة بمجامعها) أي بما يجمع أشتاتها ولحصرها معينة مبينة بالمثال (ولـ)ـأجل (بيان انه لا بد من تعين) حكم فيها هو الـ(ـحق عند الله في جميعها) يعني في كل مسألة فيها كلها، وهذا امر لازم لا مفر منه (فـ)ـإنه (ان لم يتعين) هذا الحكم في كل مسألة منها تنتفي الاصابة للحق في ذلك كله بالاجتهاد (فيلزم منه تخطئة) اي الحكم بخطأ (المجتهدين جميعا) اذ في هذا الحال لن يصيب اي منهما او منهم الحق في ذلك على الإطلاق. اذ كيف يمكن له ان يصيبه وهو معدوم لا وجود له.

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية (طهارة).

هـذا منتهى البيان لمجالات ومحال نظر المجتهدين وبيان انها من مواقع الخلف بين المجتهدين، وان المصير الى الخطأ في الاحكام التي تبنى فيها امر لا مفر منه إذا لم يصب به ما هو الحق فيها عند الله تعالى، وان هذا الحق متعين فيها عنده سبحانه.

هـذا منتهى هـذا السؤال الاعتراضي لهؤلاء المخطئة هنا، وهو سؤال متضمنه مردود باطل من حيث حكمه ومقتضاه فلزم الجواب عنه.

(و)للتذكير وللتوطئة لما يساق من الجواب عن مضمون هذا القول الذي مفاده أن الحق في كل مسألة معين عند الله تعالى وأن من لم يصبه مخطئ وأن كل مجتهدين اختلفا في كل مسألة أحدهما مصيب والآخر مخطئ نورد ذكر هذه المجالات العشر قائلين:

(هـذه المجالات العشرة) هي (العموم) وهو استغراق اللفظ ما صلح له من غير حصر.

(والظاهر) وهو ما دل عليه اللفظ بحقيقته اللغوية من معنى (والمفهوم، وقول الصحابي، وطلب الأصلح) وهو الأنفع في الحكمة والتدبير في الدين والدنيا على رأي معتزلة بغداد، وفي الدين على رأي معتزلة البصرة.

(وطلب الأشبه) وهو أن في كل حادثة أمرا ما لو حكم الله لم يحكم إلا به.

(والنظر في تخريج المناط أو تنقيحه أو تعيينه أو تحقيقه) وكل هـذا قد تقدم بيانه والتمثيل له.

(و)قد ثبت متقررا أنه (لا يعدو نظر المجتهدين) ولا يتخطى (هـذه الجملة) من المجالات (او ما يناسبها) مقابلا لها، كالتخصيص للعموم، والتأويل للظاهر ونحو ذلك.

هـذا مـا يتعلـق ببيان هـذه المجالات ومـا تضمنته من هـذا المضمون الذي تقـدم بيانـه الـذي تمسـك به من يرى ان المسـائل كلها لابـد ان يتعين فيها حكم شـرعي مـن اصابـه اصـاب الحق ومـن اخطأه فهو مخطئ وهذا القـول في واقع الامر قول باطل، وعليه ينبغي رده والجواب عنه بما يبطله.

(و)هـذا (الجـواب) الـذي يتحقـق به ذلك هـو (أن نقول) يعنـي مقولنا: إن الحـق في هـذا الشـأن هـو المصير فيـه الـى التفصيـل فـ(ـإنكم) يا معشـر أرباب هـذا القـول (إن اقتنعتـم بـ)ـوجود (حق) في كل مسـألة (موضـوع) للشـارع (و) لكنـه (لـم يبلـغ المكلف ولـم يؤمـر بطلبه) والبحث عنه (حتـى) يصح أنه (يلزم منـه خطـأ مجـازي) وهـو ما لا اثم فيه (فـ)ـإن اقتناعكـم هذا (هـو) اقتناع مقبول (مسلم) جريانه وصحته (في كل مسألة يدور فيها) الحكم الشرعي (بين النفي) لـه (والاثبـات) لـه، وذلك (كـ)ـالحكم الـذي يثمره (النظر في تحقيـق المناط) واثباتـه في الفـرع (وكـ)ـالحكم الـذي قـد يثمـره (النظـر في المفهـوم) الموافـق والمخالـف (و)كالحكـم الذي يثمره النظر في حجيـة (قـول الصحابي) ودلالته اذا خالـف مـا روى ونحـو ذلـك مما يتردد فيه النظر بيـن الاثبات للحكم ونفيه. (فهذه المسائل) ونحوها (لابد فيها من احد) الـ(ـقسمين) المذكورين الاثبات والنفـي (و)أحـد القسـمين (هـو حق موضوع) مـن رب العالميـن (معين) عنده سبحانه اذ هو (كالقبلة في حق المجتهد) فإنها معينة عند الله تعالى فيجب طلب معرفـة جهتهـا وان كان مـن لـم يصب جهتها بعد اسـتفراغه الجهد في طلبها غير مخطئ خطأ حقيقيا وانما هو مخطئ خطأ مجازيا.

(لكـن مـن المسـائل) الفقهية المجتهد فيها (مـا لا يتعين فيه حكـم) عند الله **تعالـى وبذلك هي** ليسـت (بحيث يتميز احـد المجتهدين) فيها (عن الآخر) في **الوقوع (في الخطأ** المجازي ايضا) كما في الضرب الاول. وهـذا الضـرب الذي **ليس فيه حكم لله تعالى** متعين هو (كـ)ـمسألة (العموم) إذا عرض في اللفظ هل

يحمل على ظاهره أو يخصص، والذي يجب أن يثبت في ذلك هو أن الحكم الشرعي فيه هو ما أثمره الاجتهاد في حقه (و) مثله في ذلك (تخريج المناط) واستنباطه فإن المناط المحصل به قد يكون هو المناط الشرعي فيه وقد يكون هو غيره، (و) كذلك (طلب) الحكم (الأشبه) وهو الذي قد يقضى به شرعا لو نزل، فإنه قد يدرك به ما يظن أنه ذلك الحكم، ويحتمل ان يكون غيره هو الحق في ذلك، ومثل ذلك كله الأخذ بالحكم (الأصلح) اي الاكثر صلاحا والاعلى مصلحة فانه ايضا من موارد الاختلاف ومواضعه.

كل هذا مما تجري فيه الاحتمالات المختلفة المتعارضة فيما هو الحكم فيه، وقد تقدم بيان ذلك والتمثيل له بما يغني عن تكراره.

وهذا (بيانه) الزائد على ما تقدم يتحقق بان نقول (انا لو سألنا الشارع عن قوله) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (أيما اهاب دبغ فقد طهر) وقلنا له هل تريد به العموم لكل جلد ومن ذلك جلد الكلب أو تريد به ما سوى جلد الكلب بمعنى (أنك) بقولك هذا على حسب ظاهره قد تقصد كل جلد، وقد تقصد به غير جلد الكلب فهل (اردت) به (ادراج) جلد (الكلب) فيه (أو إخراجه) منه جاز و(احتمل أن يقول) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (أردت الإدراج) له فيه (او اردت الاخراج) له منه (أو) ان يقول (لم يخطر ببالي) جلد (الكلب) حين نطقي بهذا القول (و) بذلك لا تحملوا كلامي عليه بل احملوه على أني (لا أردت الادراج) له (ولا الاخراج) له من عموم قولي هذا (لكن نقول) لكم في بيان حكم جلد الكلب: إنه متعلق بما غلب على ظن المجتهد فما غلب على ظنه فهو ذلك الحكم وبناء على ذلك (حكم الله تعالى على من) اي المجتهد الذي (سبق الى فهمه) وذهنه (الادراج) لجلد الكلب وادخاله في هذا اللفظ هو حمل هذا اللفظ على (العموم) والشمول له، (وحكم الله تعالى على من) اي على المجتهد الذي (سبق الى فهمه) وذهنه (الاخراج) له من هذا اللفظ هو الحمل له على (الخصوص) والقصر له على

ما سوى هذا الجلد (فان حكم الله تعالى) في ذلك (على كل عبد) هو (ما يقع في فهمه) ذهنه (من) معنى لهذا (اللفظ) سواء كان هو الادراج او الاخراج.

(و)من المقرر المعلوم ان (اللفظ لا يدل) على المعنى (بعينه) وذاته (بل) يدل على ما يدل عليه من معنى (بالمواضعة) اي المشاركة في وضعه لمعنى ما إذ يجتمع قوم على وضع لفظ ما لمعنى معين مصطلحين على ذلك فيصير ذلك اللفظ دالا على ذلك المعنى ساريا في الخلق بذلك.

(واللفظ) ما يدل عليه من معنى (باعتبار المواضعة) والاصطلاح اللغوي على (ثلاثة) اقسام:

القسم الاول (نص صريح) قطعي الدلالة (لا احتمال) يعرض (فيه) لغير ما وضع له من معنى ومن ذلك الالفاظ العددية (كالخمسة) فإنها (لا تحتمل) ما سواها فهي لا تحتمل (الستة و)لا (الاربعة) ولا غيرهما. (فمن فهم منه) اي من لفظ الخمسة (غير الخمسة فهو مخطئ) في ذلك (لان دلالته) اي الخمسة (قاطعة) تفيد العلم الضروري بمدلولها، فلا تقبلوا إفادة معنى غيره.

(و)الثاني (لفظ مجمل) وهو ما انبهم معناه وذلك (كالقرء) الدال على الطهر والحيض. (و)كـ(ـالعين) الدالة على الباصرة والجارية والذات وغيرها، فهذا الضرب من الالفاظ معناه منبهم (فلا يفهم) المراد به (الا مع) وجود (قرينة) معه (معينة) لمعناه مبينة لما قصد به (او قياس) على غيره (وتلك المعاني) التي يدل عليها هذا الضرب من الالفاظ (تختلف بالإضافة الى الطباع) طباع الناس (والأحوال) التي تعرض للناس في فهمها.

وهذا بيانه يتضح بذكر الأمثلة التي اختلف فيها بحكم هذه الطباع والأحوال والتي تقدم ذكر بعض منها في مجرى الكلام على فتاوى الصحابة وأقضيتهم، فليرجع في فهم هذا الأمر إلى ذلك الذي ذكر هناك.

(و)الثالث (لفظ محتمل) -بكسر الميم- لما دل عليه من معنى لكن (أحد احتماليه أظهر) فيه من الآخر (ويسمى) هذا المعنى معنى (ظاهرا) كما يسمى هذا اللفظ ايضا ظاهرا في ذلك المعنى. (و) انما سمي ظاهرا لانه (ليست دلالته على معناه (نصا قاطعا) يمنع احتمال ما سوى معناه (بل) هو من حيث ما يفيده من معنى قد يختلف باختلاف الافهام وبذلك (ربما افهم في حق زيد) باعتبار حاله المعرفي (ما لا يفهم)ـه (في حق عمرو) باعتبار حاله المعرفي القائم به (و) إنما كان هذا اللفظ بهذا الحال (لان المقاييس) التي تقوّم بها الدلالات (والمعاني) الاخرى التي قد تؤخذ من ادلة اخرى (تنتهض) وتقوم (قرائن) وأمارات (في تفهيم احد معنييه) الحقيقي والمجازي ونحوهما (وتلك القرائن) التي تقضي بتفهيم احد المعنيين (تختلف بالإضافة) الى النظار المجتهدين (فيختلف الفهم) الذي تحصله في النفس ثم يتحقق به فهم احد المعنيين دون الآخر.

(و)بذلك اللفظ (الظاهر في هذا) وهو انه يختلف ما يدل عليه بالإضافات المذكورة (كالمجمل) فيه (لا كالنص) الذي لا يدل الا على معنى واحد لا يحتمل غيره، ولا يقبله (لكن) الظاهر يختلف عن المجمل لان الاصل حمله على حقيقته الظاهرة وانما يحمل على ذلك لان (موافقة) معنى (اللفظ) في قول ما (لأصل) أي لذات ما تقرر فيه بـ(ـالوضع) من معنى هي (قرينة مرجحة) له فيه فينبغي ان يحمل على ذلك المعنى (بشرط انتفاء قرينة اخرى ترجح) جريان (جانب التجوز) به عن الوضع الذي كان له (و) هذا (اللفظ صالح للحقيقة والمجاز جميعا) كما سبقت الاشارة الى ذلك، اذ بهذه الصلاحية يكون لفظا ظاهرا (لا) نصا كما في (لفظ) العدد مثل (الستة فإنها) نص في معناها ولذلك (لا تصلح لـ)ـلدلالة على (الخمسة) وعلى السبعة مثلا (لا) باعتبار كونها (مجازا ولا) باعتبار كونها (حقيقة) إذ لا تقبل الدلالة الا على ما هي حقيقة فيه وهو المعنى الذي هي نص فيه.

فإذا عرض ما هو نص في القول أحيل الحكم في بيان معناه على ما فهم منه وهو لا يختلف بالإضافة ومن ثم (فـ)ـإنه لو عرض لفظ الستة في القول قد (يقول الشارع) في حقه (الحكم هاهنا) وهو لفظ الستة (تابع للفهم) الحاصل منه كما هو الحال في سائر الامور الاجتهادية (و)لكن الفهم الذي يحصل من لفظ (الستة تابع للحكم) الدال عليه هذا اللفظ. وانما كان هذا الفهم تابعا لهذا الحكم (لأن دلالته) اي دلالة هذا العدد (على) هذا (الحكم قاطعة) ولذلك تمنع احتمال ما سواه وتدفعه.

واذا كان حال اللفظ الظاهر الدلالي هو هذا الذي ذكر ومنه لفظ الإهاب المذكور وكان التكليف الشرعي بمدلولات القول الشرعي لا يكون الا بعد العلم به (فـ)ـإننا نسوق مزيد بيان لهذا الذي ذكر وهو أنه لا حكم لله معين في بعض المسائل -ومنها مسألة الاهاب هذه- (فنقول) في ذلك: اعلم انه (كما ان الحكم) الشرعي -وهو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلفين- (ما دام) باقيا (عند جبريل) عَلَيْهِ السَّلَامُ العلم به (لا يصير حكما في الارض) بحيث يجري على الناس فيها (حتى ينزل به) جبريل (الى الارض فاذا نزل) به (الى الارض) مبلغا الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ إياه (وكان في قلب الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ فـ)ـإنه يصير حكما تنجيزيا في حقه إن خوطب به و(لا يصير حكما) تنجيزيا جاريا على الناس (ما لم يتلفظ به) مخاطبا به غيره (فاذا تلفظ به فـ)ـإنه (لا يكون) كذلك (حكما) تنجيزيا (حتى يبلغ الى السمع) سمع المكلفين (ثم ينزل الى القلب نزولا مفهما) لمعناه يعني نزولا يصحبه في النفس فهمه ومعرفة مدلوله فاذا انتهى الى هذا الحال يصير حكما تنجيزيا جاريا حكمه على المكلفين الذين بلغهم (فـ)ـإنه (بعد) حصول هذا (الفهم) له (يصير حكما بالفعل. و) اما حاله قبل حصول (ذلك) فهو انه لم يكن حكما بالفعل وانما (كان حكما بالقوة) والاهلية والاستعداد فقط.

واذا كان هذا هو الحكم الشرعي من حيث ما به يكون حكما بالقوة ومن حيث ما يكون به حكما بالفعل (ف)ـإنه قد (يقول الشارع) عَلَيْهِ السَّلَامُ (لا حكم لله تعالى) بالفعل بالإضافة للمكلف (في) هذه المسألة (مسألة) حصول طهارة جلد الكلب بـ(ـالدباغ) الواقع في جلد الكلب وعدم حصولها له (قبل) الحصول لذلك الحكم في نفس المجتهد و(الوقوع) له فيها، سواء كان ذلك الحكم إثبات طهارته بالدباغ، او كان على خلاف ذلك فما غلب على ظن المجتهد من ذلك فهو حكم الله تعالى في حقه. وذلك يختلف باختلاف الطبع العلمي والاعتباري القائم بالمجتهد في ذلك (فمن كان طبعه) في ذلك (طبع الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ف)ـإنه قد (يفهم أن الدباغ لا يزيد) شيئا يفيد الطهارة في جلد الكلب (على) ما هو عليه من النجاسة في حالة (الحياة) وبذلك يبقى جلد الكلب على ما كان قائما به من النجس وإن دبغ.

وإذا كان هذا هو طبع ذلك المجتهد (ف)ـإنه (يكون ذلك) الحكم وهو أنه نجس على كل حال (في حقه) أي المجتهد الذي هذا طبعه (هو حكم الله تعالى) الذي يجب عليه العمل به.

(و)أما (من كان طبعه) المعرفي والاعتباري (طبع أبي حنيفة) المعرفي والاعتباري رَحِمَهُ ٱللَّهُ فانه (يفهم) من الحديث المذكور -وهو "أيما اهاب دبغ فقد طهر"- ويدرك منه جريانه على (العموم) والاستغراق لكل جلد فاذا غلب على ظنه ذلك (فهو الحكم) الشرعي (في حقه) الذي يجب عليه العمل به.

(و)كون ما ادى اليه اجتهاد اي من المجتهدين معتبرا ومقبولا أمر بين (ف)ـإنه (لو صرح الشارع به) ناصا عليه (لكان مقبولا) وهذا دليل على ان ما افضى اليه الاجتهاد من ذلك معتبر ومقبول (و)لذلك (لا يتميز أحدهما) اي المجتهدين (عن الاخر في صواب ولا في خطأ) وانما لم يتميز احدهما عن الاخر في ذلك (اذ

ليس فيه حكم) معين (موضوع) يتعلق بهما (قبل) حصول (نظرهما) وظهور ما هو الحق والصواب لهما في ذلك على الوجه الذي تقدم بيانه.

(و)هذا الذي قاله الشارع هو (كذلك) ما قد (يقول)ـه (عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في) حال سؤاله عن (قوله عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ أمسك أربعا) ماذا تريد به؟ هل تريد به الاسترسال على العقد الاصلي والإمساك لأربع من هؤلاء النسوة بموجبه ومقتضاه أو تريد به الابتداء لنكاح جديد؟ فانه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قد يقول: (إني أردت) به (الامساك أو) قد يقول: أردت (الابتلاء لا محالة) ولا ريب (ولكن ما لكم ولإرادتي) هذه (و)انتم (لا سبيل لكم الى معرفتها) والاطلاع عليها ثم انكم ما تعبدتم بمعرفتها والعلم بها. (وانما تعبدتم بما يصل الى افهامكم) وعقولكم من مدلولات تلك الالفاظ، أو بما تصلون إليه منها بأفهامكم وعقولكم.

(و)هب أن (هذا اللفظ) قد (أفهم الحاضرين) الذين حضروا لنطقه والتصريح به ودلهم على المراد به فانهم ربما يكونون قد أدركوا مدلول هذا اللفظ وفهموه (لقرينة) حالية او غيرها (شاهدوها) واطلعوا عليها. (أما أنتم معاشر التابعين و)تابعي التابعين ممن (بعدهم فـ)إنه (قد اندرست) يعني زالت (في حقكم) وبالإضافة إليكم (هذه القرينة) وانمحت (وبقي) لكم (مجرد اللفظ و)هو بذاته مستقل عن هذه القرينة (ليس مفهما) المراد به وما قصد به من (أحد المعنيين) المذكورين (تفهيما) يكون (قاطعا) اي يفيد القطع والجزم بأحد هذين المعنيين. الا ان هذا التساوي بين احتمال مجيء هذا المعنى -وهو الاسترسال على العقد- أو ذاك -وهو الابتداء- وروده على الذهن وقيامه به باعتبار جواز قصد الشارع اياهما معا على سبيل البدلية وإمكان دلالة الامساك على اي منهما قد لا يكون هو الحال الذي يكون عليه هذا اللفظ في ذهن المجتهد الفقيه المعين (بل) إن (من طبعه) المعرفي الفقهي هو (طبع الشافعي)

المعرفي الفقهي رَحِمَهُ ٱللَّهُ (في استحقار القياس) الآتي هنا وفي عده مرجوحا اذا عارضه نص شرعي قد (يفهم منه) اي من هذا الحديث (ما يوافق الوضع) اللغوي (وهو الإمساك) والاسترسال على موجب العقد الأول. (و)أما (من طبعه) الفقهي هو (طبع أبي حنيفة) الفقهي وذلك (في) جهة (التفاته) وميله (إلى) ما يدل عليه ويفيده (قياس الرضاع الطارئ على النكاح) والنازل على محله من حيث ما يفيده من الحرمة -وهو رفع هذا النكاح وإبطاله- فإنه يفهم من هذا اللفظ وهو أمسك (ابتداء النكاح) وانشاءه مجددا.

نعم قد ذهب الحنفية إلى أن طروّ الإسلام كطروّ الرضاع فكلاهما يرفع هذا النكاح ويزيله.

فقد صرح الحنفية بذلك.

قال الطحاوي في مختصره: " وإذا تزوج أختين معا، أو خمس نسوة في دار الحرب، ثم أسلمن جميعا: فرق بينه وبينهن في قول أبي حنيفة وأبي يوسف"[(١)].

قال شارحه الجصاص: " كذلك [يعني في التفريق بينه وبينهن] العقد على الأختين، والخمس النسوة، والأم، والبنت، إذ كن سواء في تساوي حكم الابتداء والبقاء في حال الإسلام"[(٢)].

فمن كان ملتفتا الى هذا الذي مال اليه الحنفية هنا قضى على لفظ الامساك بافادة الابتداء والانشاء لنكاح جديد.

(و) على كل خلاصة القول هنا هو (ان حكم الله تعالى على كل واحد) من اهل الاجتهاد في هذه المسألة هو (ما القاه) سبحانه (في) روع المجتهد وفي

---

(١) شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤/ ٣٥٢).

(٢) ن. م. (٤/ ٣٥٣)

(فهمه) من معنى لـ(ـهذا اللفظ) الذي هو امسك، فغلب على ظنه انه الحق والصواب فيه (لا ما في ضمير الشارع) وعلمه الغائب عنا. اذ ليسنا مكلفين بمعرفته، ثم إنه لا طريق و(لا سبيل الى معرفة حقيقته) والعلم به.

(و)هذا الذي قيل وتقرر في شأن الحكم الشرعي في مسألة الأمر بالإمساك هذه وفي مسألة الدباغ تلك ونحوهما هو (كذلك) ما قد يقال ويقرر في الحكم الذي يقضى به (في مسألة) طلب الحكم (الاصلح) في محل الحكم. فاذا تعارض في ذلك امران كلاهما يرى بالاجتهاد انه الاصلح وذلك باختلاف المجتهدين فيه فانه (يجوز ان يكون كل واحد منهما مثل الاخر في الصلاح) فيساويه (و) بهذا (لا يتميز احدهما عن الاخر) فيه ولا يختلف فيه عنه لا (في خطأ و)لا في (إصابة) إذ المدار في درك الاصابة في ذلك هو العمل بما غلب على ظن المجتهد فيه والمصير الى موجبه.

ووجه ذلك هو ان الشارع قد يقول في هذه المسألة ما قيل: إنه قد يقوله فيما سبق من المسائل السابق ذكرها؛ إذ قد يقول فيها: إن الحكم الالهي الواجب فيها على كل هو ما اداه اليه اجتهاده فيها فغلب على ظنه انه الحق فيها. وأما ما هو الحكم في ذلك في علم الله تعالى فانه لا طاقة لكم بالعلم به. فلستم مخاطبين به. أو قد يقول الشارع في جواب ما هو قصده بقولٍ ما هل هو المعنى الفلاني او المعنى الفلاني: إنني لا اريد هذا المعنى ولا ذاك. فما اداكم اليه اجتهادكم من ذلك فهو حكم الله تعالى في حقكم.

(و) في هذا السنن (كذلك) قد (يقول الشارع) عَلَيْهِ السَّلَامُ في مسألة إزالة النجاسة بالماء: (الماء يزيل النجاسة و)هو (لا يخطر له) بباله (قصد الخصوص) خصوص حصول الطهارة بالماء وحده دون غيره (ولا قصد التعليق) يعني تعليق هذا الحكم الذي هو الطهارة (بعلة تعم الخل) ايضا وهي ازالة العين والأثر (لكن

يقول) أي الشارع (من ظن) ان الشارع قصد في ذلك (التعليق) بالعلة المذكورة (كان الحكم) الشرعي (في حقه) هو (ان الخل يطهر) كالماء كما هو رأي الحنفية.

(و) اما من لا (يظن) ذلك وقصر هذا الحكم على الماء وحصره فيه وحده (فـ)إنه (لا يكون الحكم) الشرعي (تابعا) عنده لهذه العلة ومتعلقا بها.

وقد ذهب الى هذا الجمهور.

(و)كما ينظر المجتهدان في كون حكم ما معللا او لا كذلك (قد ينظر المجتهدان في طلب) درك ومعرفة ما هو (الأحسن) من حكم في محل نظرهما واجتهادهما (و)قد يختلفان في تعيين هذا الحكم الاحسن ويتنازعان (فيه) فيختار كل واحد منهما ما هو الاحسن من ذلك ومع ذلك (فـ)إنه قد (لا يكون عند الله تعالى) اي من الامرين المختارين من المجتهدين (احسن) في حقيقة الامر وواقعه. وانما قلنا: إنه قد لا يكون احسن عند الله تعالى ما يختاره هذان المجتهدان (لأنه) اي لان هذا الذي يقضى به من الأحسنية فيه ما هو الا (امر اضافي) يختلف باختلاف طباع الناس المعرفية والاعتبارات التي يتمسكون بها في ذلك (بل) قد يكون (عند الله تعالى) محصلا (ان هذا الحكم احسن في حق زيد) اذا اختاره (وذلك احسن في حق عمرو) اذا اختاره (فـ)إذا كان هذا الامر كذلك (فـ)إنه سبحانه (يلزمنا) ويوجب علينا بذلك (التسوية) بين المجتهدين (في الاصابة) فكلهم لذلك مصيب. وجريان هذا في حق هذا الحكم امر معقول (فانه امر اضافي) يتعدد بالإضافة الى الطباع المعرفية للمجتهدين وما يعتبرون من قرائن وأمارات ثم انه يتعين ويتحدد بمقتضى أحوال النفوس.

هذا ما يتعلق ببيان حال ما هو الاحسن من ذلك.

(أما) ما هو (الاصلح) للمكلف في حكم او فعل ما فانه (امر ذاتي) قائم بمحله فاذا تعارض امران يظن انهما كليهما هو الاصلح فانه لا مناص (ولا بد

عند الله تعالى) في علمه (من ان يكون احدهما اصلح) من الاخر (أو) ان يكونا معا كذلك وبهذا فهما (متساويان في) الاتصاف بـ(ـالصلاح) يعني بالأصلحية.

هذا بيان حال ما ذكر من هذه المسائل من حيث وجود الحكم الالهي المعين فيها أو لا؟

(و) اما (مسألة) وجود الحكم (الاشبه) بالمطلوب عند الله في المسائل الاجتهادية التي لا نص فيها (فـ)ـإنه (يحتمل أن يقال) في شأنه: (إنه من قبيل) وجنس الحكم (الاحسن) عند الله تعالى (و)اذا كان كذلك (فـ)ـإنه (ليس عند الله فيه شيء) من ذلك الحكم، وانما قلنا انه لا يوجد عند الله تعالى شيء من هذا الذي قد يسمى بالحكم الاشبه (لأن الأشبه) بالحق أو بالمطلوب (انما يكون) ممكن الوجود (في حق) من قد تخفى عليه الحقائق وقد تلتبس عليه فلا تصفو له صورها وهو (الجاهل ببواطن الأمور) وحقائقها (و)إذا كان هذا الامر كذلك (فـ)ـإنه (لا) يمكن (ان يكون) شيء (في حق الله تعالى اشبه) سواء كان حكما او غيره وهو سبحانه العليم الخبير الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء.

هذا ما يتعلق بهذه المسائل التي تقرر انه لا حكم لله تعالى فيها معين أشبه كان أو غيره (فـ)ـكان كل مجتهد فيها مصيبا اذ (في هذه المسائل لا يتميز احد المجتهدين عن الاخر لا بالخطأ المجازي) الذي يكون في المسائل التي يتردد فيها الامر بين الصواب والخطأ (و)لا (بـ)ـالخطأ (الحقيقي) الذي يكون في المسائل المنصوص على حكمها مع إمكان العلم به وإدراكه محققا معينا.

هذا منتهى القول في هذا الفصل الأول.

الفصل الثاني:

(فصل) في بيان الخطأ المجازي والخطأ الحقيقي

هذا الفصل معقود في الاستفسار عن الغرض من الاعتراف بهذا الخطأ المجازي وفي الجواب عن هذا الاستفسار وفي بيان مرجع الخلاف حيئذ بين من ينكرون وجود الحكم المعين ومن ينكر ذلك. وقد صدر سوق هذا كله وايراده مفصلا بسؤال هو:

(فإن قيل) انكم يا معشر من ينكرون وجود الحكم المعين في جملة من المسائل الاجتهادية وان الكل مصيب الحق والصواب في هذه المسائل (إذا اعترفتم بـ)ـوجود (الخطأ المجازي) في بعض هذه المسائل -وهذا الخطأ هو الخطأ في اصابة عين الحكم لا الخطأ في اصابة ما هو حكم الله تعالى في حق المجتهد- وأقررتم بذلك (وقنع الخصم به) اي بهذا الذي ذكرتم من حصول هذا الضرب من الخطأ في هذه المسائل (فإلى ماذا يرجع الخلاف) بينكم وبينه حيئذ (وفي ماذا) من الاغراض العلمية والاصولية (كان سعيكم) وبذلكم الجهد (في تدقيق) الأنظار وتعميق الأفكار في (هذه المسألة) وفي (تحقيقها) حيث صرتم إلى التفصيل بين المسائل في هذا الشأن ونصب ما به يكون التمايز بينها فيها كما هو مبين في قولكم السالف إيراده وسوقه؟

(قلنا) جوابا عن هذا السؤال: (أما من قنع بـ)ـوجود (الخطأ المجازي) فيما ذكر من هذه المسائل (فـ)ـإننا نضمه إلى ما يوافقنا فيما نحن فيه من هذا الشأن وبذلك يتحقق (سعينا معه في) بيان (أمرين) اثنين:

(أحدهما: أن نبين) ونوضح (أن من) هذه (الأقسام) التي هي مجاري نظر المجتهدين المذكورة (ما ليس) يقع (فيه خطأ مجازي أيضا) كما ليس فيه خطأ حقيقي، وذلك (كمسألة) الحكم (الأحسن) أي الراجح بصفة الأحسنية

من حيث ما فيه من قوة المصلحة أو الصفة المناسبة للحكم (و)كذلك الحكم (الأشبه) بأن يكون هو حكمه تعالى في محل الاجتهاد والنظر الفقهي.

(والثاني: أن نبين) ونوضح (ان الخطأ المجازي ليس بخطأ) حقيقي على الإطلاق. (بل) إن عده خطأ ما هو الا (كذب وخلف) اي قول باطل. وانما قلنا انه ليس بخطأ على حقيقي (اذ لو كان خطأ) حقيقيا (لوجب نسبة الخطأ) واسناده (الى النبي ﷺ) نفسه (اذا قضى لاحدهم) اي الخصوم (بشيء من مال اخيه) وحكم له بانه صاحبه ومالكه، وقد يكون سبب ذلك كون المحكوم له ألحن بحجته من الاخر فقضى له بموجب ذلك ومقتضاه.

(و)كذلك لو كان هذا الخطأ المجازي خطأ (لوجب تخطئة اهل الاجماع) اذا افتوا بحكم بنوه على دليل ظني كما في الحمل لبعض الالفاظ على معانيها الظاهرة فيها بالإجماع، ومن ذلك اللام من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "أنت ومالك لأبيك" حيث حمل على غير ظاهره وهو الملك. (و)ايضا لو كان ذلك خطأ (لوجب تخطئة المجتهدين جميعا) فيما بنوه من الاحكام على الظنون الغالبة عليهم. فيكون هذا (كما) صرح به المخطئة و(قالوه) وهو ان المجتهدين الذين لم يصيبوا ما هو الحكم المعين عند الله في المسائل التي اجتهدوا في بناء حكمها مخطئون.

(و)هذا وهو الحكم بالتخطئة فيما ذكر أمر محال إذ هو مما لا سبيل الى وقوعه وحصوله وانما قلنا بان هذا محال مستحيل الوقوع لأنه (لا خلاف في) ثبوت (عصمة الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ) من الخطأ (وكذلك) هذه (الامة) فانها معصومة (عن الخطأ كذلك) واذ قد تحقق هذا مقطوعا به في حق المصطفى عَلَيْهِ السَّلَامُ وفي حق الاجماع (فان غايتنا) في السعي الى اسقاط الخطأ في حق المجتهد في المسائل المذكورة هو (ان نلحق المجتهد) في هذه الاسقاط

(بالرسول عليه السلام وبالامة) ايضا (وقد فعلنا ذلك) وهو إثبات هذا الالحاق الذي هو غايتنا هذه وقد اتينا به مستدلا عليه بما يقضي به من الادلة (وبينا) ان هذا الذي سميناه (الخطأ المجازي ليس بخطأ) حقيقي تترتب عنه مخالفة الحق والصواب. وقد قدمنا بيان وجه ذلك.

هذا هو الحق والصواب في هذا الشأن.

(واما من اثبت) بظنه ووهمه كون عدم إصابة الحكم الموضوع في المسألة -كما في عدم اصابة جهة القبلة بعد الاجتهاد في ذلك- وقرره (خطأ حقيقيا، فـ)ـإنه مبطل سائق للباطل و(قد أبطلنا ذلك عليه) وافسدناه عليه (بما مهدناه) وسقناه (من الاصول) القاضية بهذا الابطال والدالة على ان حكم الله تعالى في حق المجتهد هو ما اداه اليه اجتهاده فغلب على ظنه انه الصواب والحق (وترجع هذه الاصول) التي تقضي ببطلان هذه الدعوى وفسادها وتؤول في الجملة (إلى عشرة) أصول:

(الاول) منها (ان الادلة الظنية ادلة اضافية لا ادلة حقيقية) ووجه كونها اضافية قد قدمنا ايراده مبينا. والقول الجملي في بيانه هو أن الدليل الظني قد يفيد أحكاما مختلفة باختلاف الأشخاص والأوضاع والأحوال؛ فقد يفيد لزيد -مثلا- ما لا يفيده لعمرو، فهو قد يدل عند زيد على الاثبات للحكم وعند عمرو يدل على خلاف ذلك، واثبات لحكم آخر او ربما لا يدل عنده على شيء من هذا ولا ذاك بل قد يدل الدليل الظني عند شخص ما في حال معين على حكم، ثم يدل عنده على غيره في حال اخر، وكل ذلك محصل منه بدلالته.

واحكام الفروع الفقهية تبرز هذه الصورة. اذ تلفيها فيها قائمة تحكي عن هذا الامر في حق هذه الادلة وتدل عليه.

هذا هو حال هذه الادلة.

(و) بهذا هي (بخلاف الادل العقلية) فانها ادلة حقيقية لا يتبدل ما تدل عليه من حكم ولا يتغير بالإضافات إلى الذوات أو الأحوال، وإنما يكون مدلولها مدركا من كل أحد على واحد. فما يفهمه منها زيد هو ما يفهمه منها عمرو. ثم ان مدلولها لا يتغير ولا يتبدل من حيث هي بتبدل احوال الناظر فيها ما دامت ادلة عقلية.

هذا هو الاصل الاول.

الاصل (الثاني) هو (ان العلل الشرعية) امارات و(علامات اضافية) مثل هذه الادلة الظنية. وبناء على ذلك قد يكون وصف ما علة شرعية لمجتهد ما، وغيره قد لا يراه كذلك. بل قد يراه وصفا طرديا، والمدار فيما هو الحق في ذلك بالإضافة للمجتهد هو ما غلب على ظنه ورآه حقا وصوابا فيه، وهذا هو الذي يكون حكم الله تعالى في حقه وعند الله تعالى أيضا واذا كان هذا الامر كذلك (فـ)إنه (يجوز ان يكون الكيل من جهة الله تعالى) اي من عنده (علامة منصوبة) على الربا (في حق ابي حنيفة) فيكون ذلك على وفق ما هو مقرر في مذهبه (و) يكون (الطعم علامة) على الربا (في حق الشافعي) كما هو مقرر في مذهبه.

هذا هو الاصل الثاني.

الاصل (الثالث) هو ثبوت (التمييز) والتفرقة (بين ما) اي الحكم الذي (هو حكم بالقوة) والتهيؤ والاستعداد (وبين ما) اي الحكم الذي (هو حكم بالفعل). فالأول ليس حكما بالإضافة للمكلف إذ ليس مخاطبا به خطابا تنجيزيا بخلاف الحكم الثاني فانه حكم حقيقي في حقه لأنه مخاطب به على الوجه الذي تقدم بيانه وتفصيل المقال فيه.

وبناء على هذا التمييز من لم يصب ما هو حكم بالفعل فهو مخطئ ان كان قادرا على العلم به معينا واما من كان غير مصيب لما هو حكم بالقوة فهو غير مخطئ وكل ذلك قد تقدم ذكره مفصلا.

هذا هو الاصل الثالث.

الاصل (الرابع) هو (ان الحلال والحرام ليس) أيّ منهما (من أوصاف الاعيان) يعني أعيان الأفعال (حتى يستحيل) ويمتنع (ان يكون الشيء الواحد حلالا حراما في حق شخصين) مختلفين وانما قررت كلام قول المصنف هنا (الاعيان) بأعيان الافعال، اذ الذوات لا تتعلق بها الاحكام فلا تكليف الا بفعل. والأفعال هي محالّ الخلف في تعلق الأحكام بها بذواتها كما هو معروف، ولفظ (الشيء) في كلامه هذا يفسر كذلك بالفعل.

هذا ما ظهر لي رجحان حمل كلام المصنف عليه في هذا المقام.

فان قيل قد يصح تفسير (الأعيان) هنا بالذوات فان من الناس من يتوهم تعلق الاحكام بها وهؤلاء الناس هم المعتزلة.

قلنا: نعم، هذا صحيح لكن التقرير الاول اولى واصح مما سواه. واذا كانت الاحكام امورا اضافية فان اثباتها انما يكون في مواقع الاجتهاد مثبتا بالظن الراجح. وقد يختلف بين المجتهدين تعيينها فيذهب بعض الى بعض منها، والاخر الى بعض منها اخر سواه. والمدار في ذلك على ما ثبت بغلبة الظن بالاجتهاد، وترجح به على ما سواه، وهذا تلفيه ممثلا له بالمعاملات التي يبيحها بعض من الفقهاء والبعض الآخر منهم يحرمها، ومثل هذه المعاملات كل ما يجري فيه الضرب من الخلف.

هذا هو الاصل الرابع.

الاصل (الخامس) هو (ان الحكم) الشرعي (امر وضعي) وضعه الشارع وهو كذلك (اضافي) من حيث انه قد يتعلق بشخص باعتبار حاله دون اخر مخالف له في حاله كما في الصحيح والمريض، ثم ان ثبوته وعدمه قد يكونان تابعين لظن المجتهد (فيجوز ان يكون) كل واحد منهما (تابعا للظن) اي ظن المجتهد (ومبنيا عليه) متوقفا وجوده عليه (و)بذلك (لا يجب يكون سابقا على هذا الظن) متى غلب على قلب المجتهد وكل ما جعله الشارع دليلا وامارة فانه يتمسك به في كسب هذا الظن (حتى يجوز أن يكون) الدليل (المظنون) الدلالة والثبوت (مشكوكا فيه) من حيث دلالته (و) لكن بمقتضى الشرع من حيث اعتباره له (الحكم المبني عليه) يكون (مقطوعا به) مجزوما بثبوته. وذلك (كحكم رسول الله ﷺ) بالأخذ (بشهادة الشاهدين) العدلين والعمل بها (عند) حصول (غلبة ظن الصدق) يعني صدقهما. وما دام احتمال كذبهما امرا قائما (فـ)إنه (يشك في صدقهما و)لكن مع ذلك (يقطع) ويجزم (بـ)صحة (الحكم) المبني على هذه الشهادة (و) الحاكم به (يقطع) ويجزم (بكونه مصيبا (في الحكم) أي في حكمه هذا واذا كان الحاكم بهذا الدليل الظني مصيبا (فكذلك المجتهد) يكون (عند شهادة الاصل) المقيس عليه (للفرع) وهو المقيس بانهما في الحكم سواء. فيسوي المجتهد بينهما في الحكم بانيا ذلك على هذه الشهادة. وقد يخالفه مجتهد اخر في ذلك فيقضي بخلاف ما قضى به. ويكون هو -كذلك- مصيبا، وحكمه صحيح.

هذا هو الاصل الخامس.

الاصل (السادس) هو (ان الحكم) بالفعل على المكلف من جهة الشارع هو (التكليف) له بتحصيله. (وشرط) ثبوت (التكليف) في حق المكلف وصحة جريانه عليه هو (بلوغ) حصول التكليف (المكلف) به واطلاعه عليه (و)بناء على ذلك (ليس عند الله تعالى) وفي شرعه حصول (تكليف) للمكلف وجريان حصول التكليف عليه (قبل بلوغ) الحكم (المكلف) به واطلاعه عليه

(و)عليه (لا حكم عنده) سبحانه (قبله) اي قبل حصول هذا البلوغ للمكلف ووقوعه في حقه.

الاصل (السابع) هو (ان الطلب) طلب المجتهد الحكم الشرعي في مسألة معينة (مع انتفاء) تعيين هذا الحكم عند الله تعالى امر (ممكن) وذلك (من حيث انه يجوز ان يكون في الواقعة) المعينة (حكم معين) يترتب على ظن المجتهد ويتعلق به (وان جوّز أيضا ان لا يكون فيه حكم) معين عند الله تعالى.

هذا هو الأصل السابع.

الأصل (الثامن) هو (أن الخطأ اسم) يطلق بمعناه الحقيقي وبمعناه المجازي إذ (قد يقال بالاضافة) والنسبة (إلى) ترك المجتهد (ما وجب) دركه وإصابته من الحكم، وإنما وجبت عليه هذه الإصابة لأنه يتأتى إدراكه والعلم به إذ هو متعين في الطوق والاستطاعة الاطلاع عليه. هذا من جملة ما يطلق عليه لفظ الخطأ. (و)هذا الخطأ (هو) الخطأ (الحقيقي) لما يترتب عليه من الإثم والفساد للاجتهاد الذي ترتب عنه.

(وقد يقال) ويطلق كذلك (بالاضافة) والنسبة (إلى ما) أي الحكم الذي (طلب) إدراكه بالاجتهاد، كما في الخطأ في إصابة جهة القبلة بعد استفراغ الجهد في طلبها (و)هذا الخطأ بهذا المعنى ما هو إلا لفظ (مجاز) اذ لا يترتب عليه إثم ولا فساد للحكم المحصل به.

هذا هو الأصل الثامن.

الأصل (التاسع) هو (أنه لا يجوز ان يكون) المجتهد (مأمورا بالإصابة **لحكم معين (ثم يكون غير آثم إذا تركها مع**) حصول (القدرة) له على تحصيلها **وادراكها.**

ومن المتقرر أن المجتهد إذا اخطأ لا يأثم، وهذا دليل على أنه لم يكن مأمورا بإصابة حكم معين إذ هو ليس سوى مثل من اخطأ في إصابة جهة القبلة "وفي هذه المسائل الاجتهادية لا دليل، لأنه لو وجد لكان تارك العمل به تاركا للمأمور به فيكون عاصيا فيكون مستحقا للنار على ما مر تقديره في مسألة أن الأمر للوجوب، ولما اجمعوا على أنه لا يستحق النار علمنا أنه لا دليل، وإذا لم يوجد الدليل جاز العمل بمجرد الحدس والتوهم كمن اشتبهت عليه أمارات القبلة فإنه يجوز له العمل بمجرد الحدس والتوهم"(١).

هذا هو الأصل التاسع.

الأصل (العاشر) هو (أنه لا يجوز أن يكون) المجتهد (مأمورا بإصابة ما) أي الحكم الذي (ليس عليه دليل قاطع) يفيد العلم (فإنه) أي الأمر بهذه الإصابة (تكليف ما لا يطاق) وهو محال وباطل. وقد تقدم بيان ذلك في صدر هذا الكتاب.

هذا مبلغ هذه الأصول وعددها وبتمامها (فهي عشرة أصول) تدل على هذا الذي ذكرناه وهو أنه لا حكم لله في بعض المسائل الاجتهادية. وقد قدمنا بيانها و(كل واحد) من هذه الأصول (متاهة) محل تيهان وحيرة (لجماعة) من أهل النظر الأصولي والفقهي (وقد) أوضحنا معانيها و(بيناها) بيانا شافيا كما ترى.

(هذا) منتهى القول في هذه الأصول وبحصوله يكون منتهى القول البياني لـ(حكم التأثيم) للمجتهد (والتصويب) له.

وبعد حصول بيان هذا الحكم وتحققه بهذا القول (نذكر بقية أحكام الاجتهاد) الأخرى موردين لها في صور (مسائل) فلنصر إلى ذلك قائلين:

---

(١) المحصول للرازي (٦/ ٤٠).

المسألة الأولى:

(مسألة) ما يقضى به من حكم في حق المجتهد الذي تعارض عنده دليلان فعجز عن الترجيح بينهما

الذي يصار إليه من حكم في ذلك مأخذه هو ما قيل به في حق المجتهد من مذهبي التصويب والتخطئة، وبناء عليه تقرر الخلف فيما يقضى به من حكم (إذا تعارض دليلان عند المجتهد) فتكافآ في نظره (وعجز عن الترجيح) بينهما بما يكون به الترجيح من حيث ذاتهما أو ما ثبتا به من سند (ولم يجد دليلا) يجذبه (من موضع آخر) كدليل نصي أو قاعدة فقهية أو أصولية (و) بذلك (تحير) ولم يدر ما الذي يقضي به في ذلك؟

(فأما) المخطئة وهم (الذين ذهبوا إلى) القول بـ(ـان المصيب) من المجتهدين إذا اختلفا أو اختلفوا في حكم واقعة ما (واحد) منهما فقط وأن من سواه مخطئ، وهذا المصيب هو من اصاب حكم الله تعالى المعين في الواقعة (فـ)ـإنهم (يقولون) إنما حصل هذا التعارض على هذا الوجه الذي ثبت به التكافؤ المانع من الترجيح بين الدليلين (بـ)ـسبب (عجز المجتهد) عن الترجيح لنقص معرفي ونحوه قائم به. (وإلا فـ)ـإنه (في أدلة الشرع) من حيث هي (تعارض) يحصل (من غير) وجود دليل قاض بـ(ـترجيح) يرفع هذا التعارض ويقضي بتقديم أحد الدليلين على الآخر مرجحا عليه.

هذا هو موجب هذا التعارض وسببه. وأما الأدلة الشرعية فإنها لا تتعارض على وجه لا يتأتى به الترجيح بينها.

(و) أما الحكم الذي يقضى به في حق هذا المجتهد في هذا الحال (فـ)ـهو أنه (يلزمـ)ـه (التوقف) عن إبداء أي حكم في ذلك (أو) يصير إلى (الأخذ بالاحتياط) في مقتضى الدليلين بحيث يحكم بما يتحقق به الاحتياط منهما إن

أمكن، (أو) يصير إلى (تقليد مجتهد آخر) واتباعه إذا كان هذا المجتهد قد (عثر على) ما به يكون (الترجيح) بين هذين الدليلين المتعارضين.

هذا هو الحكم الذي قضى به هؤلاء المخطئة في حق هذا المجتهد المتحير في هذا الشأن.

(و)أما الطائفة (المصوبة) وهم من قضوا بتصويب كل مجتهد ما دام قد أتى بالاجتهاد على وجهه وبحقيقته (ف)إنهم (اختلفوا) فيما يقضى به في حق هذا المجتهد المتحير العاجز عن الترجيح بين هذين الدليلين:

(فمنهم من قال يتوقف) فلا يقضي بشيء في ذلك (لأنه متعبد) تعبده الله تعالى (باتباع غالب الظن) فيه إضافة الصفة للموصوف فالأصل اتباع الظن الغالب والعمل به (و)هو في هذا الحال (لم يغلب على ظنه شيء) مما يقضي به في حق هذا التعارض فيرفعه مرجحا به أحد الدليلين على الآخر. وبذلك يكون مصيره إلى (هذا) التوقف هو الحكم (الأسلم) لقوله تعالى: "ولا تقف ما ليس لك به علم"، (و)هو كذلك الحكم (الأسهل) لما فيه من طرح مؤنة تحمل اختيار معين محتاج في المصير إليه إلى اعمال النظر وتقديم حكم على آخر. (وقال القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ) والصحيح في ذلك عندنا هو ما صار إليه شيخنا وهو أن لهذا المجتهد أن (يتخير) في الأخذ باي الاجتهادين شاء. وانما حق له هذا التخير وصح في حقه (لأنه تعارض عنده دليلان) متكافئان (و)بذلك (ليس أحدهما أولى من الآخر) بالتقديم والرجحان. وإذ قد انتهى به الأمر إلى هذا الحال (ف)إنه (يعمل بأيهما) أي الدليلين (شاء) والخيرة إليه في ذلك.

(و)هذا الذي قال به القاضي هنا من هذا التخير (ربما يستنكر) فلا يسلم (ويستبعد) فلا يقبل (و)ما يساق أساسا لهذا الاستنكار والاستبعاد ودليلا عليهما

هو أن (يقال كيف يجوز) لهذا المجتهد أن (يتخير) بين العمل باي الدليلين شاء وهو (في حال واحدة بين الشيء) وهو أحد الدليلين (وضده) وهو الدليل الآخر بلا مرجح لأحدهما على الآخر فالمصير إلى هذا التخير ما هو إلا تحكم.

نعم قد يقال هذا (و) لكن الصحيح الذي ينتهي إليه النظر في هذا الشأن هو أنه (ليس هذا) القضاء بهذا التخير في حق هذا المجتهد أمرًا (محالا) وإنما قلنا انه ليس بمحال (لأن التخيير) للمكلف (بين حكمين) اثنين (مما قد ورد الشرع به) وذلك (كالتخيير بين خصال الكفارة) كفارة اليمين فتقرر بذلك أن التخيير من الأحكام المعدودة من مراتب أحكام الشريعة وقد تميزت به بعض الكفارات عن بعض وهكذا يتقرر أنه (لو صرح الشارع بالتخيير) وحكم به (كان له ذلك) وبناء عليه يكون الحكم به في حق هذا المجتهد موافقا لهذا الذي جرى عليه الشارع فيما يقضي به من الأحكام.

ثم انه يوجد هنا موجب يقضي بهذا التخيير (و)هو أنا (قد اضطررنا إلى القول بهذا التخيير (و) المصير إلى الحكم به.

وعروض الاضطرار إلى هذا التخيير أمر تقضي به الحاجة إلى وجوب الإفتاء بالحكم الشرعي في الوقائع، وقد يكون ذلك مطلوبا على وجه الفور، ولرفع الضرر عمن وقع عليه، وهذا أمر بين يشهد على حصوله الحس والمشاهدة (لأن الحكم) الشرعي (تارة يؤخذ من النص) الشرعي كنص القرآن. أو نص السنة (وتارة) يؤخذ (من) دلالة (المصلحة) المعتبرة شرعا عليه وبذلك يكون الوصف الدال عليه مناسبا (وتارة) أخرى يؤخد (من) دلالة الوصف (الشبه) وهو الوصف الذي لا يناسب لكنه يعتقد انه متضمن لوصف مناسب (و) كذلك يؤخذ (تارة) أخرى (من الاستصحاب) استصحاب الحال أو الحكم السابق وهكذا يؤخذ الحكم من هذه الأدلة ونحوها.

(فإن) نحن (نظرنا إلى النص) الشرعي بالإضافة إلينا (فـ)ـإنه (يجوز أن يتعارض في حقنا نصان) شرعيان بحيث نصير عاجزين عن الترجيح بينهما، وأحدهما يناقض الآخر في مداركنا كالأمر والنهي بحيث لا سبيل إلى الترجيح بينهما (و)يكون موجب ذلك العجز هو أنه (لا يتبين) لنا (التاريخ) الذي نزل فيه النصان فتتعذر معرفة ما هو الناسخ من المنسوخ منهما (أو) لا يتعارض عندنا النصان على وجه التناقض بحيث يكون أحدهما أمرا والآخر نهيا. ولكن تعارض عندنا فيهما (عمومان) أحدهما يدل على الإباحة والآخر يدل على التحريم -مثلا- (ولا يتبين) لنا ويظهر (الترجيح) بينهما، (أو يتعارض استصحابان) كل واحد منهما يدل على خلاف ما يدل عليه الآخر (كما) يحصل ذلك (في مسائل تقابل الأصلين) من الأصول القائمة بمواضعها (أو يتعارض شبهان) كما في العبد وذلك (بأن تدور المسألة) مترددة يعني بأن يكون موضوعها مترددا (بين) جريان حكمي (أصلين) مختلفين عليه (و)الذي يوجب ذلك هو أنه (يكون شبهها) يعني الشبه القائم بموضوعها كالعبد (بهذا الأصل) كالفرس مثلا (كشبهها بذلك الأصل) وهو الإنسان.

هذا ما ترجح في تقرير كلام المصنف هنا وهو صرف الشبه إلى موضوعه لأنه محل الجامع وهو هنا الشبه. ويمكن أن يقرر كلامه على وجه آخر وهو أن يقال: بأن تدور المسألة بين جريان حكمي اصلين مختلفين عليها لكون شبهها بمسائل هذا الأصل كشبهها بمسائل ذاك الأصل، والكل جائز والمعنى واحد في الجملة. (أو) لا يتعارض عند المجتهد شيء مما ذكر ولكن قد (يتعارض) عنده (مصلحتان) تعارضا تاما (بحيث لا ترجح عنده) أي (واحدة) منهما.

هذه الضروب من الأدلة كلها قد تتعارض تعارضا يتعذر به على المجتهد الترجيح بين ما تعارض منها. وفي هذا الحال يرد علينا في حق المجتهد السؤال

الذي يوجبه هذا الأمر وهو ما الذي يمكن له أن يصير إليه من حكم في ذلك ومن عمل؟

(فلو قلنا) انه (يتوقف) فلا يصير إلى أي حكم في ذلك (فإلى متى يتوقف) فلا يبدي أي رأي أو حكم في ذلك، هل يستمر على ذلك بلا حد زماني أو ينتهي هذا الحد بعد مدة معينة، فإنه قد يكون هذا التوقف إذا أطلق بلا حد (و) لكن هذا لا يمكن المصير إليه في كل الأحكام لأنه (ربما لا يقبل) هذا (الحكم) الذي قد يتوقف فيه (التأخير) له لأنه قد يكون متعلقا بحق من حقوق الناس أو بأمر شرعي كإصلاح أمر ديني من صلاة ونحوها. (و) هذا المجتهد (لا يجد مأخذا آخر) يكون دليلا (للحكم) في ذلك (و) كذلك من وجه آخر (لا نجد مفتيا آخر يترجح عنده) ما يحكم به في ذلك وما يقضي به فيه (أو وجد من) أي مفت (ترجح عنده) الحكم في ذلك (و) لكن لم يكن ذلك مرجحا بدليل معتبر وإنما ترجح عنده (بخيال هو فاسد عنده) وفي رأيه إذ (يعلم أنه) أي هذا الخيال (لا يصلح للترجيح) لضعفه وفقد الحجية على ما سيق له من حكم. والترجيح إنما يكون بما علم أنه دليل مرجح معتبر موجبه والمدار في ذلك إنما هو ظن المجتهد فما غلب عليه من ذلك وجب المصير إليه (فكيف يرجح بما يعتقد أنه لا يصلح للترجيح) لكونه ليس سوى خيال لا يلتفت إلى مثله في بناء الأحكام الشرعية. وهذا مما يتحقق في حقه الطرح إذ لا سبيل إلى جعله حجة شرعية يبنى عليها الحكم (بل لا سبيل) إلى إنجاز حكم في ذلك (إلا) شرع (التخيير) للمجتهد في العمل بأي من الدليلين شاء فيكون حاله في هذا الشأن (كما لو اجتمع على) الشخص (العامي) الذي يسوغ له التقليد الإفتاء له بحكمين قد أفتى بهما له مفتيان وكان ما أفتياه به متعارضا وهما قد (استوى حالهما) العلمي والديني (عنده) فهما عنده سواء (في العلم والورع)

فلم يترجح عنده أحدهما على الآخر ذلك (ولم يجد) مفتيا (ثالثا) يرجح له إحدى فتوى أحدهما على الفتوى الأخرى. فهذا العامي إذا انتهى به الأمر إلى هذا الحال. (فـ)إنه (لا طريق) إلى معرفة ما يعمل به من الفتويين (إلا) الحكم له (بالتخيير) بحيث يقال له لك الخيرة في ذلك فاختر إحدى الفتويين واعمل بها واتبع في ذلك ما غلب على ظنك أنه الصواب أو ما تطمئن له نفسك منه.

(و)في هذا المقام نذكر برأي الفقهاء في حال ما إذا تعارضت بيتان لعلاقته بهذا الموضوع وفي ذلك نورد أنه قد تقرر (للفقهاء في) الحكم الذي يقضى به والعمل الذي يصار إليه عند (تعارض البينتين) في واقعة ما (مذاهب) مختلفة: (فمنهم من قال) الحكم الذي يقضى به في ذلك هو اننا نصير البينتين كشريكين ثم (نقسم المال بينهما و)المقصود بهذا القول و(معناه) هو (تصديق البينتين) معا (وتقدير) أي فرض (أنه) قد (قام لكل) منهما (سبب) يوجب له (كمال الملك) وتمامه (لكن ضاق المحل) محل ذلك الملك (عن الوفاء بهما) أي بالملكين معا (و) لا يوجد ما يقدم به أحدهما على الآخر فيسقطه ذلك المقدم إذ (لا ترجيح) لأحدهما على الآخر؛ إذ هما متكافئان فيما ثبت به حقهما من دليل وسبب (فصار) ذلك المال (كما لو استحقاه بالشفعة) مثلا وإنما جئنا بهذا التمثيل (إذ لكل واحد من الشفيعين سبب كامل في استحقاق) الشفعة في (جميع الشقص) أي الجزء (المبيع) وأخذه بذلك وهذا السبب هو الشركة فالأرض المشتركة بين ثلاثة أفراد إذا باع أحدهم نصيبه منها فالشريكان الآخران كل واحد منهما له الحق في أخذ تلك البقعة المبيعة بالشفعة. وبذلك يتساويان في هذا الحق (لكن ضاق) هذا **(المحل)** المبيع عن الوفاء بحقيهما كاملين. وإذا حصل ذلك وثبت (فـ)إن **هذا المحل** (يوزع عليهما) بالسوية.

هذا شأن هذا المثال الفقهي الذي سيق لبيان أنه إذا تعذر تحكيم ما تعارض من البينتين فإنه يصار إلى مخرج ما يتحقق به ما يقضى به من حكم في ذلك.

نعم لا شك أن هذا المثال مختلف من حيث ما قضي به من حكم فيه عما حكم به من التخيير للمجتهد والعامي المذكورين. لأنه في مسألة الشفعة هذه قد جمع بين مقتضى البينتين على الوجه المتأتي أما في مسألتي المجتهد والعامي هذين فإنهما لا يقضى فيهما إلا بدليل واحد من الدليلين أو بفتوى من الفتويين فأنى تلحق هاتان المسألتان بتلك؟

هذا أمر واضح بيّن لكن ليس هذا بقادح في هذا الإلحاق والتمثيل إذ ما قصد بذلك هو المصير إلى اعمال الطريق الممكن الذي ترتفع به الحاجة في ذلك ويحكم فيه الشرع على الوجه المقدور عليه المستطاع "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها".

خلاصة ما يورد من القول البياني (و)ما يساق فيه (على) وجه (الجملة) في شأن هذا المجتهد الذي تعارض عنده الدليلان على هذا الحال هو أن (الاحتمالات) العملية التي تعرض له في هذا الشأن وترد عليه هي (اما العمل بالدليلين جميعا) بحيث يجمع بينهما بأحد أوجه الجمع بين الأدلة (أو إسقاطهما) معا بحيث يلغي اعتبارهما معا (أو تعيين أحدهما بالتحكم) فيقضى برجحانه بلا موجب لذلك (أو) يصير إلى (التخيير) بينهما وحينئذ ما اختاره بالتخيير المشروع له يكون هو الذي يحق له العمل به.

هذه هي الاحتمالات التي تعرض في ذلك وترد فيه.

(و) لكن بمقتضى واقع الأمر الذي ثبت بالشرع والعقل قد تحصل أنه (لا سبيل إلى الجمع) بين الدليلين المتعارضين تعارضا تاما ولا طريق إليه (عملا) بهما بحيث يعمل بهما معا. (و)كذلك لا سبيل إلى الجمع بينهما (إسقاطًا)

بحيث يطرحان كلاهما وإنما ثبت أنه لا سبيل إلى ذلك (لأنه) فعل (متناقض) في ذاته؛ إذ كيف يمكن أن يعمل بدليلين متعارضين أحدهما يناقض الآخر في دلالته ومعناه وكذلك كيف يقال: إنه قد عمل بدليلين وقد اطرحا والمطلوب هو العمل بهما فتقرر أنه لا سبيل إلى هذين الأمرين، (و)كما أنه لا سبيل إلى هذين الأمرين لا سبيل كذلك (إلى التوقف) في ذلك والانكفاف عن الإتيان بحكم فيه على استمرار ودوام (إلى غير نهاية) لذلك التوقف أو حد له، (فإن) امتناع هذا شرعا أمر بين، وإنما قلنا بأن هذا ممتنع، لأن (فيه تعطيلا) للشرع ووقفا لأحكامه. (و) هكذا المصير إلى التحكم في حقهما فإنه (لا سبيل إلى التحكم بتعيين أحدهما) للعمل به دون الآخر. وإذا كانت هذه الاحتمالات والتجويزات العقلية متعذرة (فـ)ـإنه (لا يبقى) عمل يمكن الإتيان به في هذا الشأن إلا الاحتمال (الرابع) في التقسيم السابق (وهو التخيير) للمجتهد وهو الحكم له بأنه مخير بين العمل بأحد هذين الدليلين.

هذا ما يقضى به في حق هذا المجتهد (كما) يقضى به (في) حال (اجتماع تعارض) فتوى (المفتيين على العامي) وكان ما افتيا به له متعارضا بحيث لا يمكن له المصير فيه إلى الجمع.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتموه غير مسلم فإنه (كما استحالت) وامتنعت هذه (الأقسام الثلاثة) عقلا وشرعا من حيث العمل بها استحال كذلك المصير إلى الاحتمال الرابع وهو التخيير (فـ)ـإن هذا (التخيير أيضا) ما هو إلا جمع (بين النقيضين) وهو الحكم بأن أحد الدليلين أرجح من الآخر وبذلك يعمل به مع الحكم عليه أيضا بأنه غير راجح لمعارضة الدليل الآخر له وإذا كان هذا القسم بهذه الصفة (فهو محال) وممتنع أن يكون المصير إليه مقبولا والقول به مسلما.

(قلنا) جوابا عن هذا: إن الحكم بالعمل بهذا الاحتمال الرابع ليس محالا (فـ)ـإن المحال عقلا وشرعا هو (ما) أي الحكم الذي (لو صرح الشرع به لم يعقل) ولم يتصور والتخيير أمر مقبول عقلا وشرعا جائز الحكم به وهذا بين (فـ)ـإنه (لو قال الشارع) على سبيل التمثيل (من دخل الكعبة فله أن يستقبل أي جدار) من جدرانها (أراد)ـه على وجه الاطلاق فإذا قال الشارع له ذلك (فـ)ـإن له أن (يتخير) حينئذ (بين أن يستقبل جدارا) معينا (أو يستدبره) ولو صرح الشارع بهذا (لكان) قولا (معقولا) مقبولا ويكون المخاطب بهذا القول ممتثلا لهذا الأمر سواء استقبل من الكعبة هذا الجدار أو ذاك وإنما قضي له بأنه ممتثل (لأنه كيفما فعل) من ذلك الفعل المخير في أفراده (فهو مستقبل شيئا من الكعبة) وهذا هو الأمر المكلف به (وكيفما تقلب) في أرجاء الكعبة (فاليها) يعني إلى جدار ما منها (ينقلب) فيكون منه الاستقبال له فيحصل بذلك هذا الذي كلف به.

وهذا كما ترى معقول صحيح التكليف به منتظم تصوره لا امتناع في تعقله ولا في العمل به.

(و)هذا الذي تقرر في هذا القول الشرعي المفروض هو (كذلك) ما يتحقق ويتقرر فيما (إذا قال) الشارع (تعبدتكم) أي فرضت عليكم أن تعبدوني (باتباع الاستصحاب) وهو الحكم بإبقاء ما كان على ما كان والاستمرار بالقضاء بما يوجبه (ثم) انه (تعارض) في حق شخص أو واقعة ما (استصحابان) أحدهما يقضي بحكم والآخر يقضي بضده أو نقيضه (فـ)ـالمجتهد في ذلك (كيفما تقلب) في العمل بهذين الاستصحابين (فهو مستصحب) لا ينفك عنه هذا الوصف وهذا يرد في أمثلة فقهية وذلك (كما اذا أعتق عن كفارته) التي ترتبت في ذمته (عبدا غائبا) عنه (انقطع خبره) فلم يعلم حاله (فالأصل) في حق هذا العبد هو (بقاء الحياة) قائمة به يعني الأصل هو بقاؤه حيا ما دام لم يبلغ أمد

التعمير فإذا استصحب هذا الأصل فإنه يقضي ببقائه حيا وبناء عليه يكون معتقا وتصح هذه الكفارة بذلك (و) لكن هذا يعارضه أصل آخر وهذا (الأصل) هو (بقاء اشتغال الذمة) بما قام بها من حق ومنه هذه الكفارة فإذا استصحب هذا الأصل فإنه يقضي ببقاء طلب هذه الكفارة قائمة بذمة هذا المعتق. وعلى كل فهذان الاستصحابان يقضي كل واحد منهما بخلاف ما يقضى به الآخر، وإذ قد كان كذلك (فقد تعارضا) من حيث ما يقضيان به من ذلك على الوجه الذي تقدم تصويره وبيانه.

وهذا التعارض يتخلص منه بما تقدم ذكره من المصير إلى التخيير. (و) مثل هذا هو ما يقال ويصار إليه (كذلك) فيما (إذا علم المجتهد ان في التسوية) بين المسلمين (في العطاء) الواجب (مصلحة) شرعية (وهي الاحتراز) والتحصن (عن وحشة الصدور) ونفرتها من الإمام والمفضلين بذلك العطاء وقد تكون تلك الوحشة والنفور قد حصلا (بمقدار التفاوت) الذي يكون في ذلك و(الذي لا يتقدر) أي لا يحدد مقداره (إلا بنوع من الاجتهاد) يوصل إلى ذلك فيدرك به.

(و) قد يكون (في التفاوت) بين المسلمين في هذا العطاء (مصلحة) شرعية تعارض تلك المصلحة الأخرى، وهذه المصلحة التي في هذا التفاوت هي (تحريك رغبات) الناس لطلب (الفضائل) الدينية والسعي إلى تحصيلها وإدراكها.

(و)هاتان المصلحتان (هما مصلحتان ربما تساويا عند الله تعالى أيضا) فيكون اختيار المجتهد لاحداهما مما يسوغ لهذا الاعتبار (فكيفما فعل) في ذلك (فقد مال) وانحاز (إلى مصلحة) شرعية معتبرة وقد تقدم بيان وجه ذلك.

(و) كما يتردد النظر الاجتهادي بين المصلحتين فلا يظهر في ذلك وجه راجح بل يقع في ذلك التعارض التام (كذلك قد تشبه المسألة) الواحدة ما

اندرج من المسائل تحت (اصلين) مختلفين (شبها متساويا) متكافئا بحيث انبهم ما يترجح به اندراجها تحت أي من الأصلين وتعذر وجوده (و) نحن (قد أمرنا) شرعا (باتباع الشبه) إذا قضى أصل القياس بذلك، ويصح هذا إذا أوجبه محل بناء الحكم واقتضاه فإذا عمل المجتهد بموجب أي من الأصلين فأجرى مقتضاه في بناء الحكم في تلك المسألة فإنه قد حكم الشبه (فكيفما فعل) في ذلك (فهو ممتثل) أمر الشارع له باتباع الشبه الذي هو مناط حكم هذه المسألة.

هذا حال مصير المجتهد إلى إجراء موجب أصل ما من اصلين تعارض عنده مقتضاهما في حق مسألة ما.

(و) هذا الضرب من المسائل (مثاله قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في) مجرى بيانه لمقادير (زكاة الابل) وما يخرج فيها: (في كل أربعين) من الابل تعطى (بنت لبون) وهي ما أكملت سنتين ودخلت في الثالثة (و) في كل خمسين منها تعطى (حقة) وهي ما أكملت ثلاث سنين ودخلت في الرابعة (فمن ملك مائتين) من الابل (فقد ملك أربع خمسينات) إذا اعتبرنا الخمسين وجعلناه هو مخرج الزكاة وموجب ذلك أن عليه أربعا من الحقاق. (و)إذا اعتبرنا الأربعين مخرجا لها فإنه قد ملك (خمس أربعينات) فيلزمه بناء على ذلك خمس بنات لبون. وإذ قد حصل هذا (ف)إننا (نقول: إن أخرج) هذا المالك (الحقاق) الخمس فقد (تأدى الواجب) الذي عليه بذلك (إذ عمل بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: " في كل خمسين حقة و)هذا هو الذي نقوله أيضا (ان أخرج بنات لبون) الخمس في ذلك فإنه قد أدى ما وجب عليه إذ (عمل بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في كل اربعين بنت لبون) وإذا ثبت حصول تأدية الواجب بذلك كله على سواء فإنه ليس العمل بـ(ـأحد اللفظين بأولى من الاخر) فإذا عرض ذلك للمجتهد (ف)ـإنه (يتخير) فيعمل باي من الدليلين شاء.

(و) هذا الذي قلناه فيما إذا تعارض ما ذكر من الدليلين هو ما يقال (كذلك عند تعارض الاستصحاب والمصلحة والشبه) في موضوع مسألة ما فمصير المجتهد في ذلك هو إعماله احد هذه الأدلة وقد ينتهي به الأمر في ذلك إلى التخيير بينها إذا حصل شرطه المذكور وهو حصول عجزه عن الترجيح بينها.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتموه من القضاء للمجتهد بهذا التخيير غير مقبول لما فيه من انتهاك حرمة الأحكام الشرعية التي تدل عليها الأدلة التي قد تسقط بهذا التخيير وهذا أمر وروده محتمل وذلك أن (التخيير بين) العمل بدليل (التحريم و)العمل بدليل يدل على (نقيضه يرفع التحريم) إذا اختير دليل نقيضه وهو الإباحة. (و)هذا ما يقتضيه (التخيير) أيضا (بين) الدليل القاضي بالفعل (الواجب وتركه) مختارا عليه غيره والشيء لا يمكن أن يكون حلالا حراما. وإذا تعارض هذان الحكمان دفع ذلك التخيير ومنعه إذ التخيير لا يمكن أن يجري إلا فيما تساوى الحكم فيه واتحد (فالجمع بين الاختين المملوكتين) واتخاذهما للفراش لا يمكن ان يجتمع فيه الحلال والحرام فهذا الجمع (إما ان يحرم أو لا يحرم) فيحل وهذا أمر منتظم الحكم به. (وأما أن يحرم) هذا الجمع لهما (جميعا ولا يحرم) هذا الجمع لهما (جميعا) وهذا أمر مستحيل محال (فهو متناقض) إذ كيف يتأتى أن يكون الشيء حراما وغير حرام؟

(قلنا) هذا يصح اعتباره في تعيين مجرى هذا التخيير وبيان محله؛ إذ (يحتمل ان يرجع عند تعارض الدليل الموجب) لفعل ما (والدليل المسقط) لوجوبه وأن يصار (إلى) اعمال (الوجه الآخر) المحتمل وهذا الوجه (هو التساقط) بحيث يحكم سقوط الدليلين معا (و) بعد تحصيل ذلك (يطلب الدليل) الذي يحكم به في موضوعهما الذي تعارضا فيه وهذا الدليل (يطلب من موضع آخر) كما إذا حصل هذا التعارض بين النصين فإنه يطلب دليل آخر كسد الذريعة أو الاحتياط ونحوهما مما قد يكون دليلا وحجة في ذلك الموضوع.

هذا ما يقضى به في هذا الضرب من التعارض (ويخص وجه التخيير) -الإضافة بيانية- يعني الوجه الذي هو التخيير (بما لو ورد) يعني بما لو فرض وقدر ورود حكم (الشرع فيه) يعني في موضع التعارض (بالتخيير) بين الفعل والترك (لم يتناقض) بل يبقى جائزا منتظما عقلا وشرعا وذلك إنما يصح حيث يكون مقتضى الدليلين واحدا (مما يضاهي) ويشبه المسألة المذكورة وهي (مسألة) اجتماع (بنات اللبون والحقاق) مقدارا مشتركا مما يخرج من الإبل وقد تقدم ذكر ان إخراج أي من المقدارين صحيح فلصاحب المال الخيرة في الإخراج لما عليه من الزكاة من الحقاق أو بنات اللبون (و)الاختلاف في المخرج الجاري في هذه المسألة في الزكاة هو (كالاختلاف) الواقع (في) عين ما يفدي به (المحرم إذا جامع) زوجه (بين التحليلين) التحليل الأصغر والتحليل الأكبر ذلك المفدى به (الواجب) عليه إما هو (بدنة أو شاة) على ما ذهب الشافعية وأحمد، وإنما جعلا في مرتبة واحدة إذ (التخيير بينهما معقول) من جهة أن كلا منهما فدية.

قال في الوسيط في المذهب: " وإن جامع في الحج بين التحللين لم يفسد حجه لأن تحريم اللبس والطيب قد ارتفع فلم يصادف الجماع إحراما مطلقا وفيه وجه أنه يفسد.

وإن قلنا لا يفسد ففي واجبه وجهان: أحدهما البدنة كما قبل التحلل والثاني شاة لأنه محظور لم يفسد فأشبه سائر المحظورات"[1].

وأما الجمهور ومنهم مالك فالمقرر في ذلك هو أن عليه الهدي وحجه تام.

قال في بداية المجتهد: " وقال مالك: من وطئ بعد رمي جمرة العقبة، وقبل

(١) الوسيط في المذهب (٢/ ٦٨٩).

طواف الإفاضة - فحجه تام. وبقول مالك في أن الوطء قبل طواف الإفاضة لا يفسد الحج قال الجمهور، ويلزمه عندهم الهدي"(١).

وإذا تقرر هذا كله على تمام (ف)ـإنه يحصل (في تعارض الدليلين) وتقابلهما من حيث ما يقضى به من حكم في حقهما (ثلاثة أوجه):

الوجه الأول: (وجه) يجري (فيـ)ـه التساقط للدليلين وهو ما كان فيه التقابل بين دليلي الحرام وضده أو الواجب وضده. هذا هو الوجه الأول.

والثاني (وجه) يجري فيه (التخيير) وهو ما يستوي فيه حكما الدليلين المتعارضين وقد تقدم التمثيل له.

والثالث (وجه) يجري فيه (التفصيل) وهو الوجه الذي يكون فيه التخيير بين الواجبات، والطرح لما سوى ذلك، وهو ما تعارض فيه الواجب وضده أو الحرام وضده كما سيأتي ذلك مفصلا.

هذه هي الأوجه الجارية فيما يصار إليه من حكم في حق هذين الدليلين المتعارضين.

ومن المعلوم أن التخيير الشرعي -في شأن هذا الوجه الأخير- إنما يجري في الواجبات إذا خير الشارع المكلف في فعل أيها شاء كما في خصال الكفارة بخلاف ما يكون على خلاف هذه الواجبات فإنه لا يجري فيه ذلك (و)بذلك يتقرر أن (الفرق بين ما يمكن التخيير) ويتأتى (فيه من) الأفعال (الواجبات إذا تخير فيها، وبين ما) أي الفعل الذي (يتعارض فيه) الدليل (الموجب) الذي يقضي بالوجوب (و)الدليل (المبيح) الذي يقضي بالإباحة (أو) يتعارض فيه الدليل (المحرم و)الدليل (المبيح) هو عدم الاشتراك في خصوصية الأول

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢/ ١٣٤).

المذكورة، وإذا كانا كذلك (فـ)ـإنه (لا يمكن جريان التخيير فيه) أي فيما ذكر من هذين الدليلين: المحرم والمبيح، أو الموجب والمبيح وإذا حصل ذلك في حقهما (فـ)ـإنه (يرجع) بهما (إلى) الحكم بـ(ـالتساقط) والإلغاء لهما معا، ويردان إلى ذلك.

هذا كله إنما يمضي ويستقيم إذا اعتبرنا أنه لا مجال لجريان التخيير فيما دل على الحرمة والإباحة من الدليلين أو الوجوب وسقوطه من الدليلين المتعارضين.

(و) أما (إن أردنا الإصرار على وجوب) المصير إلى (التخيير) ونصرته في حق كل دليلين تعارضا (مطلقا) سواء كانا مما دل على التحريم والإباحة أو غير ذلك، بلا فرق (فـ)ـإن هذا قد ثبت (له وجه) آخر (أيضا، و)هذا الوجه (هو أنا نقول إنما يناقض الوجوب جواز الترك مطلقا) بحيث يكون تركه حاصلا بالكلية (وأما جوازه) أي الترك (بشرط) يبيحه، أو يجعل ذلك الترك متوقفا عليه بحيث إذا حصل ذلك الشرط ساغ هذا الترك (فـ)ـإنه (لا) يناقض الوجوب ولا يعارضه.

وإنما قلنا بأنه جائز مع الشرط لأنه حكم وارد في الشرع (بدليل أن الحج واجب) لكنه يجوز الإتيان به (على التراخي عندنا) معشر الشافعية ومن وافقنا، ما ظنت السلامة من الهلاك (و)بناء على ذلك (إذا أخر) المكلف أداء الحج (ثم مات قبل) تحصيل هذا (الأداء) وإيقاعه فإنه غير آثم بتركه هذا وبذلك (لم يلق) يعني لا يلقى (الله عاصيا عندنا) وفي رأينا، وهذا الحكم إنما يصح (إذا) كان قد (أخر)ـه (مع) قيام (العزم) وهو القصد المصمم (على الامتثال) للأمر الشرعي الوارد بوجوب هذا الأداء.

(فـ)ـالحج (جواز تركه بشرط العزم) المصمم على الإتيان به (لا ينافي الوجوب) "أل" نائبة عن الضمير يعني وجوبه.

وهذا الضرب من التخيير لا يجري في مواضع العزائم وحدها (بل) يجري كذلك في مواضع الرخص فإن (المسافر مخير بين أن يصلي أربعا) من الركعات (فرضا وبين أن) يصلي ركعتين و(يترك ركعتين) ما كانت الصلاة رباعية (فالركعتان) المتروكتان (واجبتان) عليه (و)مع ذلك (يجوز) له (أن يتركهما ولكن) لم يجز له تركهما على وجه الإطلاق وبالكلية وإنما (جاز) له (تركهما بشرط أن يقصد) الأخذ بما حكم به سبحانه من (الترخص) في ذلك (و)أن (يقبل) هذه الصدقة التي هي (صدقة قد تصدق الله بها على عباده) وجعلها منحة لهم.

فهذا المسافر (هو) من حيث حاله في هذا الشأن (ك)حال (من يستحق أربعة دراهم على غيره (فقال له) ذلك المستحق لها (تصدقت عليك بدرهمين) ووهبتهما لك (إن قبلت) مني ذلك (وإن لم تقبل)هما مني (وأتيت بـ)الدراهم (الأربعة) كلها (قبلت الأربعة) بتمامها (عن الدين الواجب) عليك (فإن شاء) هذا الذي في ذمته هذه الدراهم الأربعة (قبل) هذه (الصدقة وأتى بدرهمين) فقط (وإن شاء أتى بالأربعة) الدراهم (عن) ذلك الدين (الواجب) عليه.

فإذا قال الدائن هذا الكلام فإن كلامه هذا منتظم لا تتعارض أطرافه (ولا يتناقض) مضمونه ومعناه.

فإذا كان المعنى في هذا الكلام منتظما في الأذهان لا يتناقض إذ هو معقول ومقبول سائغ وقوعه (فكذلك) المعنى الذي دلت عليه (مسألتنا) هذه وهي مسألة التكفير بعتق عبد غائب فإنه (إذا اقتضى استصحاب شغل الذمة) بطلب التكفير (إيجاب) تحصيل (عتق آخر) على هذا المطالب بالتكفير (بعد أن أعتق عبدا غائبا فـ)إنه (لا يجوز له تركه) أي ترك تحصيل هذا العتق الثاني فيكتفي بالعتق الأول (إلا بشرط أن يقصد) ويعتقد شرعية (استصحاب ثبوت الحياة) حياة هذا العبد الغائب (ويعمل بموجبه) وهو أن هذا العتق جار عليه وأنه صحيح

وواقع شرعا، فإن لم يقم به هذا الشرط امتنع عليه هذا الترك، كما امتنع على من لم يعزم على أداء الحج ولم يظن السلامة من الهلاك تأخير هذا الأداء. وهكذا حال كل من عرض له فعل واجب وساغ له تركه بشرط فإنه لا يحق له هذا الترك إلا بحصول هذا الشرط (فمن لم يخطر بباله الدليل المعارض) لوجوب فعل ما عليه (أو خطر له) وقام بباله (و)لكنه (لم يقصد العمل) به (و) مع ذلك (ترك) أداء الفعل (الواجب) عليه فإنه (لم يجزه) هذا الذي فعله، وبذلك يكون عاصيا آثما إذ ترك ما وجب عليه بلا مستند شرعي يسوغ له ذلك.

(و)هذا الذي ثبت من أنه لا يسوغ ترك الواجب إلا بهذا الشرط كما يجري موجبه في المسائل المذكورة يجري (كذلك) في مسألة الجمع بين الأختين بملك اليمين فإنه (إذا سمع المكلف) (قوله تعالى: "وأن تجمعوا بين الأختين" حرم عليه الجمع بين) الأختين (المملوكتين) في الفراش، فلا يجوز له هذا الجمع ما دام متمسكا بالعمل بهذه الآية (وإنما يجوز له) هذا (الجمع) ويباح له (إذا قصد العمل بموجب الدليل الثاني) الوارد بعمومه في حلية هذا الجمع (و) هذا الدليل (هو قوله تعالى: "أو ما ملكت أيمانكم") فظاهره حلية كل أمة مملوكة. وبهذا يكون موجب هذين الدليلين في حق هاتين الأختين: الحلية بأحدهما والتحريم بالآخر (كما قال عثمان) بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (أحلتهما آية) وهو قوله تعالى: "أو ما ملكت أيمانكم" (وحرمتهما آية) وهي قوله تعالى: "وأن تجمعوا بين الأختين"، وقال بعض من الصحابة بمثل هذا القول الدال على هذا التعارض. وقد تقدم الكلام على هذه المسألة مع تخريج هذا الأثر.

هذا ما يتعلق بهذه المسألة -مسألة الجمع بين الأختين في الفراش بملك اليمين- وما ثبت في شأنها من أنه قد يترك القول بالتحريم فيها إذا حصل الشرط المذكور كما يتأتى ترك الواجب في المسألة السابقة ونحوها بالشرط الذي تقدم ذكره.

(و)في هذا السنن أيضا يجري ما روي من أنه (سئل) عبد الله (ابن عمر عمن) أي عن الشخص الذي (نذر صوم يوم) معين كالاثنين أو الثلاثاء مثلا (من كل أسبوع فوافق) ذلك اليوم الذي نذر صومه (يوم العيد) ومن المعلوم أن صوم يوم العيد منهي عنه (فقال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (أمر الله تعالى بـ)الوفاء بـ(النذر) والإتيان به يشير إلى قوله تعالى: "يوفون بالنذر" (ونهى النبي ﷺ عن صوم يوم العيد) يريد بذلك ما روي عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ من أنه: "نهى عن صيام يومين يوم الفطر ويوم الأضحى". متفق عليه، واللفظ لمسلم.

هذا ما قاله ابن عمر مجيبا عن هذا السؤال (ولم يزد على هذا) شيئا آخر. ومدلول كلامه و(معناه) هو أنه (إذا لم يظهر) للفقيه الناظر في هذا الشأن (ترجيح) لأحد الحكمين على الآخر بدليل يقضي به (فـ)ـإنه (يحرم صوم) يوم (العيد بـ)ـموجب (النهي) الوارد بذلك (وقد يجوز) لهذا الناذر (أن يصوم)ـه (بشرط أن يقصد العمل بموجب الدليل الثاني و) هو النص القرآني المذكور الوارد فيه (الأمر بالوفاء) بالنذر (و) بناء على هذا (كان ذلك) الجواز الذي قد يقضى به هنا (جوازا بشرط) كما في جواز الجمع بين الأختين في الفراش بملك اليمين، وإذا كان هذا الجواز لأداء هذا الصوم بهذا الحال (فـ) إنه (لا يناقض الواجب) على هذا الناذر وهو تركه صوم هذا اليوم.

هذا هو المسلك الذي يفضي إلى شرع التخيير والقول به في حال ما إذا تعارض دليل الوجوب ودليل الجواز.

وهذا يمكن في نهاية الأمر من جعل التخيير بين وجوب والجواز شبيها بالتخيير في الواجبات من حيث جواز الترك لبعض منها وفعل بعض آخر منها.

(وأما إذا تعارض) الدليل (الموجب) لفعل ما والدليل (المحرم) له (فـ) ـإنه (يتولد منه) وينشأ (التخيير المطلق وهو) الذي لا يتوقف المصير إليه على

شرط وقيد. وهذا مما تعرض صوره في الوقائع والنوازل، وذلك (كالولي) الذي اسندت إليه رعاية رضيعين وكفالتهما، أبا كان أو غيره (إذا لم يجد) من (اللبن) الذي يطعم به الرضيعين ما يكفيهما، إذ لم يجد (إلا ما يسد به رمق أحد الرضيعين) ويحفظ به مهجته (و)هذا اللبن (لو قسم)ـه عليهما أو منعهما) منه هلكا، فلو قسمه عليهما لماتا معا ولو منعهما رضاعه (لماتا) معا (ولو أطعم أحدهما مات الآخر) من الجوع.

وبهذا يتحصل أننا هنا أمام نفسين تحمل كل واحدة منهما موجب إطعامها ذلك اللبن وموجب منعها إياه (فإذا أشرنا إلى رضيع معين) من الرضيعين وجدنا انقاذه من الهلاك واجبا فـ(ـكان إطعامه) لذلك (واجبا) وفرضا لازما (لأن فيه) أي في هذا الإطعام (إحياءه) يعني سببا لإبقائه حيا (و)لكن ذلك لم يكن وجوبه متقررا بل كان (حراما) أيضا (لأن فيه هلاك غيره) وهو الرضيع الآخر.

فإذا انتهى أمر هذا الإطعام إلى هذا الحال (فـ) إننا (نقول) في بيان حكم ذلك: إن هذا الولي لا يلزمه قسم هذا اللبن على الرضيعين معا كما لا يلزمه إطعام هذا الرضيع أو ذلك، وإنما (هو مخير بين أن يطعم هذا) الرضيع (فيهلك ذاك) الرضيع الآخر (أو) يطعم (ذاك فيهلك هذا) الرضيع. هذا ما يجب على هذا الولي المصير إليه (فلا سبيل) له في هذا الشأن يمضي فيه (إلا) هذا (التخيير) وحده.

ومقتضى هذا أن التخيير يتأتى الذهاب إليه والقول به في محل التعارض بين الأدلة وإن كان ما تعارض فيه هو الدليل المحرم والدليل الموجب كما في هذه الصورة.

وعلى وجه الجملة والخلاصة التخيير يمكن المصير إليه والقول به في هذا كله على الوجه المتقدم بيانه (فإذا مهما تعارض دليلان) شرعيان (في) فعلين (واجبين كـ)ـالتكفير بـ(ـالشاة و)التكفير بـ(ـالبدنة في) حال صدور (الجماع)

من الحاج (بين) إيقاعه (التحليلين) الأكبر والأصغر فإنه (يتخير) هذا الحاج (بينهما) فالفدية عن هذا الفعل تحصل بأي منهما.

هذه هي الصورة التي يصار إليها من التخيير في حال ما إذا تعارض دليلا واجبين.

(و إن تعارض دليل الوجوب ودليل الإباحة تخير) المكلف بين الفعل والترك ولكن الترك لا يصير إليه إلا (بشرط قصد العمل بموجب الدليل المبيح) لذلك الترك، فيتخير في هذا الضرب من الأدلة (كما يتخير) المسافر في أداء الصلاة الرباعية (بين) صلاة الركعتين (وترك الركعتين) الأخريين (قصرا، وبين) إكمال هذه الصلاة و(إتمامها) بحيث يصليها أربع ركعات (لكن) هذا الترك إنما يجوز المصير إليه (بشرط قصد الترخص) الذي أورده الشارع حكما في حقه باعتباره مسافرا يصلي صلاة رباعية.

هذا هو حال هذا التخيير الذي يصار إليه في حال تعارض هذا الضرب من الدليلين.

(و)أما (إن تعارض) الدليل (الموجب) لفعل ما (و) الدليل المحرم له فإن الذي ثبت فيه هو أنه قد (حصل) فيه للمكلف (التخيير المطلق أيضا وهذا التخيير هو التخيير) الذي لا يتقيد بأي شرط كما في مثال الرضيعين.

هذا هو البيان التام لأمر التخيير هذا في سائر) ما قد يتعارض من أحكام الأدلة ومدلولاتها (وهذا) البيان التأصيلي المذكور هو (طريق) بياني علمي يحقق (نصرة) وترجيح (اختيار القاضي في) مصيره إلى القول بـ(التخيير) في حال حصول التعارض بين الأدلة، وتعذر الجمع أولا ثم الترجيح بينهما ثانيا.

(فإن قيل) هذا الذي ذكر من المصير إلى التخيير عند هذا الضرب من التعارض مبني على أمر مطرح وهو انتفاء الترجيح بين الأدلة الشرعية، وهذا أمر

غير مقبول فإن (تعارض دليلين) شرعيين (من غير) إمكان حصول (ترجيح) بينهما أمر (محال) ممتنع فما به الترجيح بينهما لا بد من وجوده، (وإنما) الذي يقع في واقع الحال هو أنه قد (يخفى) هذا الذي يكون به (الترجيح) بينهما (على المجتهد) فلم يتوصل إلى تحصيل هذا الترجيح وتحقيقه.

(قلنا) جوابا عن ذلك: إن القول بهذه الاستحالة (و)اعتقادها وهم وخيال إذ التعارض بين الأدلة لإفادة التخيير مثلا أمر قد وقع فـ(ـبم عرفتم استحالة ذلك) وامتناعه (فكما تعارض) الدليل الذي هو (موجب) إعطاء (بنات اللبون و)الدليل الموجب لإعطاء (الحقاق) في الزكاة (فلم يستحيل أن يتعارض استصحابان و)أن يتعارض كذلك (شبهان) وأن يتعارض (مصلحتان وينتفي الترجيح) بين المتعارضين المذكورين ويعدم (في علم الله تعالى) فهذا كله جائز، فما هو المانع منه والشارع لو صرح به لقبل ثم يحال أمر التكليف في ذلك على الاختيار؟

(فإن قيل) إن ما ذكرتم من المصير إلى التخيير يقضي بأن هذا الضرب من المسائل فيه هذا الحكم الذي هو التخيير وهذا الحكم واحد، وإذا كان الأمر كذلك (فما معنى قول الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) في بعض المسائل: إن هذه (المسألة على قولين) فظاهر قول الشافعي هذا مخالف لهذا الذي ذكرتم من أنه يقضى فيه بالتخيير وحده؟

هذا ظاهر كلام المصنف وهو أن الشافعي هو الذي صرح بهذا القول الدال على أن المسألة قد تقرر فيها من حيث الحكم الجاري فيها قولان، ويمكن أن يكون أصل هذا الكلام هو ما معنى قول نقلة كلام الشافعي إن له في هذه المسألة مثلا قولين؟ وهذا معروف في مقالة أقواله الفقهية في جملة من المسائل.

وعلى كل فإن قيل ذلك الذي هو ظاهر كلام المصنف (قلنا) جوابا عن ذلك: إن قول الشافعي هذا لا يخالف هذا الذي ذكرنا؛ إذ حد هذين القولين جاء على وجهين:

أحدهما (هو) المصير إلى (التخيير) في محله وهو (بعض المواضع) التي يسوغ القول به فيها، وقد مثلنا لها بما ذكر من المسائل.

(و)ثانيهما (التردد) بين حكمين متعارضين (في بعض المواضع) إذ لم يصفُ القول بأي منهما فيها، وهذا التردد قد حصل منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مواضع وذلك (كتردده في أن البسملة هل هي آية في أول كل سورة) أو هي آية في الفاتحة فقط كما ذهب إلى ذلك؟ فهذا الضرب من المسائل مواضعها هي محل التردد إذ لا يتأتى فيها غيره، (فإن ذلك) الضرب من المواضع (لا يحتمل) أن يكون الحكم المقرر فيه هو (التخيير لأنه في نفسه أمر حقيقي) له حقيقته في الخارج فهو (ليس) أمرا (إضافيا) يثبت باعتبار أمر ما، ويعدم باعتبار أمر آخر غيره. وإذ قد كان أمرا حقيقيا (فـ) إنه لا يتعدد فيه الحق وإنما (يكون الحق فيه واحدا) وبناء على ذلك يجب طلب هذا الحق نفسه وبذل الجهد في العلم به.

(فإن قيل) ما ذكرتموه غير مقبول لا من جهة العقل ولا من جهة الشرع (فـ)ـإن (مذهب التخيير) هذا (يفضي إلى) أمر (محال وهو أن يخير الحاكم المتخاصمين فيـ)ـما تنازعاه مثل الحق (في شفعة الجوار) فيه إضافة المسبب إلى السبب يعني الشفعة التي يكون سببها الجوار عند من يقول بها كالحنفية.

(أو) أن يتخير الحاكم الجد إذا اجتمع مع الإخوة في الفريضة (في استغراق) حظ هذا (الجد لـ)ـجميع (الميراث أو) في (المقاسمة) مقاسمة هؤلاء الإخوة فيكون مثل واحد منهم في حظه ونصيبه (لأن حكم الله تعالى) في ذلك كله (الخيرة) بحيث يحال الأمر في ذلك على المكلف ليختار منه ما شاء.

(و)باتباع هذا السبيل (كذلك يخير المفتي) الشخص المستفتي (العامي) بين حكمين قائلا له اختر أيهما شئت.

(و)إذا أجري على هذا المنوال في شأن الفتوى فإن المفتي قد (يحكم لزيد بشفعة الجوار و)يحكم (لعمرو بنقيضه) وهو أن الشفعة له دون زيد.

(و)كذلك قد يحكم (يوم السبت باستغراق) حظ هذا (الجد للميراث) كله (و)يحكم (يوم الأحد) في حق هذا الجد (بالمقاسمة) مقاسمته للإخوة على الوجه المتقدم.

(بل) لو وقع العمل بهذا المسلك فإنه قد (تثبت الشفعة) شرعا (يوم السبت وتسترد) وتسترجع (يوم الأحد بالرأي الآخر) وهو لا شفعة بالجوار.

(قلنا) مجيبين عن ذلك: إن هذا الذي تضمنه هذا السؤال الاعتراضي من توسيع هذا الحكم الذي هو التخيير تصرف مردود ثم إن تغير مفاد اجتهاد الحاكم قد يسوغ فيسوغ به تبديل فتواه، وبيان هذا كله يتحقق بأن يقال: إنه (لا تخيير للمتخاصمين بين النقيضين) فإن هذا التخيير حكم غير مشروع، (لأن الحاكم منصوب) وموضوع (لفصل الخصومات) ورفعها (عند) حصول (التنازع) والخصام وإذا كان هذا هو ما نصب له (ف)إنه (يلزمه أن يفصل الخصومة) ويرفعها (بأي رأي أراد) وهذا إنما يرد الذهاب إليه فيما تعارض فيه رأيان متساويان في نظر الحاكم، وذلك (كما لو تنازع الساعي) الذي وكل إليه جمع مال الزكاة (والمالك) للمال وكان نزاعهما (في بنات اللبون والحقاق) من حيث ما هو الذي يعطى منهما في الزكاة هل هو الحقاق أو بنات اللبون؟

هذا إن كان نزاعهما فيما ذكر، (و) قد يكون تنازعهما (في الشاة والدراهم) من **حيث أي منهما المعطى الجائز** (في) تحصيل (الجبران) -بضم الجيم وسكون الباء: **وهو ما يكمل به ما حصل من نقص في الزكاة**- إذا عرض وجوبه في الزكاة؟

(فالحاكم) في ذلك كله (يحكم بما أراد) منه وإنما كان له الحكم بما أراد في ذلك لكون ما تقابل في ذلك من المال صالحا لبدلية بعضه من بعض بالنظر الفقهي.

هذا ما يتعلق ببيان ما يحكم فيه القاضي بما أراد.

(أما) ما ذكرتم من (الرجوع) للحاكم عما سبق له الحكم به (فـ)إنه (غير جائز) وذلك (لـ)ـحفظ (مصلحة الحكم أيضا) يعني لحفظ المصلحة التي شرع الحكم والقضاء لتحصيلها وهي رفع المنازعات وفك الخصام بين الناس، (فإنه) أي الحاكم (لو تغير اجتهاده) الذي بنى عليه حكمه الأول (عندكم تغير فتواه) التي كانت عنه (و)لكنه (لا ينقض الحكم السابق) الذي صدر منه وذلك (لـ)ـأجل حفظ (المصلحة) المذكورة التي شرع القضاء والحكم لتحصيلها.

هذا حكم رجوع القاضي عما حكم به في نزاع معين وهو أنه لا يجوز له الرجوع عنه.

و(أما) حكم الحاكم و(قضاؤه) بحكمين مختلفين في واقعة معينة باختلاف زمانيهما، وذلك بأن يقضي (يوم الاحد بخلاف قضائه) الذي قضى به (يوم السبت) وكذلك قضاؤه بهما في حق شخصين مختلفين (و)ذلك كأن يقضي (في حق زيد بخلاف ما) قضى به (في حقه عمرو فـ)ـإن ذلك كله غير ممتنع، بل هو كله سائغ جائز إذا وجد له موجب، فإن أنكرتم ذلك فإننا (نقول) لكم: (ما) هو رأيكم في حق هذا المجتهد و(قولكم فيه لو تغير اجتهاده) في هذه الواقعة التي قضى فيها على زيد بحكم، وعلى عمرو بغيره بعدما قضى اجتهاده بذلك، (أليس ذلك) الذي صدر منه من هذا التغيير (جائزا) بل قد يكون واجبا عليه، إذ ما غلب على ظنه من حكم هو حكم الله تعالى في حقه؟

(و) إذا تقرر هذا الجواز في حق ما ذكر (فـ) إنه يتقرر (كذلك) فيما (إذا اجتمع دليلا) متساويان (عليه عندنا) فنحن نرى أنه مخير بين أن يحكم بمقتضى أحدهما لزيد، وبمقتضى الآخر لعمرو مثلا (كما في) دليلي (الحقاق وبنات اللبون) الواردين في الزكاة فإنه (يجوز أن يشير) على من استفتوه في ذلك (بإشارات مختلفة فيأمر زيدا بـ)إعطاء خمس (بنات اللبون) فريضة في ماله البالغ مائتين من الإبل (و) يأمر (عمرا بـ)ـإخراج أربع من (الحقاق) في ماله البالغ كذلك هذا القدر. وقد يأمر غيرهما بغير ما ذكر إذا كان مثل ما ذكر من هذا الواجب.

وهكذا نظائر هذه المسألة فإنه يجرى فيها على هذا السنن من حيث إثبات التخيير.

(وعلى الجملة) المثبت هنا والمحصل بما مضى من الاستدلال وما توجبه الأدلة الشرعية في هذا المقام أمران:

أحدهما: أن المصلحة الشرعية هي المحكمة، وما قضى به الشارع من اعتبار غلبة الظن في الأحكام هو ما عليه المعول في هذا الشأن، وبناء عليه (يجوز أن يغاير أمر الحكم) بمقتضى حاله (أمر الفتوى) وذلك (لـ)ـأجل (مصلحة الحكم) المذكورة، وهذا أمر وارد المصير إليه فيما تختلف فيه الفتوى عن القضاء بهذا السبب، وهذه المغيرة بين الحكمين تجري في الاجتهاد كذلك، وذلك (كما لو تغير الاجتهاد فإنه لا ينقض بتغيره الحكم الماضي) ولا يهدم بل يبقى جاريا موجبه ومقتضاه (ويحكم في) الزمان (المستقبل بـ)ـما يفيده الاجتهاد الثاني، ويقتضيه.

هذا هو الأمر الأول

الأمر الثاني هو أن التخيير قد يقضى به في حق المجتهد الذي تعارض عنده دليلان فعجز عن الترجيح بينهما على الوجه المتقدم بيانه (وكذلك المجتهد

في) طلب معرفة (القبلة إذا تعارض عنده دليلان) عليها إذ يشيران إلى أنها (في جهتين) مختلفتين (والصلاة) كما هو معلوم (لا تقبل التأخير) وإخراجها عن وقتها (و) مع هذا كله لا يوجد شخص (يقلد) في ذلك فيصار إلى قوله (فهل له سبيل إلا أن يتخير إحدى الجهتين فيصلي إلى أي الجهتين شاء و) يقتصر على ذلك فـ (لا يجوز له أن يعدل) مصليا (إلى الجهتين الباقيتين اللتين دل اجتهاده على أن القبلة ليست فيهما) إذ ليست عنده أي أدلة على أنها فيهما.

وإذا تقرر هذا كله متصورا مجوزا بمقتضيات العقول دل على ما ذكر من صحة التخيير في المجتهدات الفقهية (فـ) إن هذه الأمور التي هي هذه الأحكام الثابتة بالخيرة (أمور لو وقع التصريح بها من الشارع كان) مضمونها ومعناها أمرا (مقبولا) في النفوس (معقولا) متفقا مع قواعد العقل وأدلته.

(و) هذا المعنى (هو) الذي (إليه) كانت الإشارة (في قول علي وعثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في) حكم (الجمع) بملك اليمين (بين) الأختين (المملوكتين): إنه (قد أحلتهما) يعني أحلت الجمع بينهما (آية) يشيران إلى قوله تعالى: " أو ما ملكت أيمانكم" (وحرمتهما) يعني حرمت الجمع بينهما آية) يشيران إلى قوله تعالى: " وأن تجمعوا بين الأختين".

وهذا الخبر قد تقدم تخريجه، والكلام على ما يحتاج فيه للكلام والبيان.

هذا منتهى القول في هذه المسألة الأولى من المسائل الموضوعة لبيان بقية أحكام الاجتهاد.

المسألة الثانية: (مسألة في نقض الاجتهاد)

يعني هذه المسألة الثانية هي مسألة موضوعة (في) بيان حكم (نقض) وهدم مفاد (الاجتهاد) وما بني عليه من حكم، ومتعلق النظر الأصولي في ذلك هو إيراد هذا البيان ببيان شرعية ذلك، وبيان متى يصار إلى ذلك؟

هذه هي صورة هذه المسألة.

أما الحكم المقرر فيها فإنه يورد على وجه التفصيل إذ محل هذا التغير يكون على ثلاثة أضرب:

الأول: أن يكون فعلا متعلقا بالمجتهد نفسه بحيث يكون قد أداه اجتهاده إلى حكم في حق نفسه ثم تغير وجه اجتهاده، فإذا كان حاله هو هذا فإنه يأخذ بالاجتهاد الثاني الذي رجح عنده، ويلغي العمل بالاجتهاد الأول، ويصير ما بناه عليه باطلا.

وعليه فـ (المجتهد إذا أداه اجتهاده إلى أن الخلع فسخ) وليس طلاقا (فنكح امرأة ثم خالعها ثلاثا) وبعد ذلك تزوجها (ثم تغير اجتهاده) إذ رأى أن الخلع طلاق (لزمه تسريحها) أي طلاقها والانفصال عنها وإنما لزمه ذلك إذ (لم يجز له امساكها) الذي (على خلاف) مقتضى (اجتهاده) الثاني، وهو أنها بائن منه.

وهذا ما يقضى به كذلك في حال ما إذا أداه اجتهاده إلى صحة النكاح بلا ولي، فتزوج على وفق ذلك، ثم تغير اجتهاده فإنه تحرم عليه هذه المرأة، فوجب عليه لذلك الانفصال عنها. وكون هذا الاجتهاد الأول منتقضا بهذا الاجتهاد الثاني هو الراجح كما ذهب إلى ذلك ابن الحاجب وغيره.

هذا هو حكم هذا الضرب من الاجتهاد المتغير.

الضرب الثاني: أن يكون محله الحكم، فهذا الضرب لا ينقض الاجتهاد الأول. فإذا حكم الحاكم بحكم ثم تغير اجتهاده في حقه، فإن ذلك الحكم لا ينتقض بهذا، بل يبقى جاريا، إذ الحكم لا ينقض بالاجتهاد.

(و) بناء على ذلك (لو حكم بصحة النكاح لزوج) وثبوت انعقاده (حاكم بعد أن خالع) هذا (الزوج) هذه (المرأة ثلاثا) من الخلعات (ثم) بعد ذلك (تغير) رأي هذا المجتهد الحاكم وتبدل (اجتهاده) فيما يقضي به في ذلك، فإنه (لم) يعني لا أي لا (يفرق بين الزوجين) بل يستمر عقد نكاحهما معمولا به (ولم) بعني لا أي لا (ينتقض اجتهاده السابق) القاضي (بصحة النكاح السابق) وإنما لا ينقض هذا الحكم ولا يهدم هذا الاجتهاد (لـ)ـأجل حفظ (مصلحة الحكم) وهو رفع النزاع بين الناس وقطع الخصام بينهم. فالحكم يجب بقاؤه واستمراره (فإنه لو نقض الاجتهاد) في الأحكام (بالاجتهاد) فيها (لنقض النقض) الثاني (أيضا و)بعده الثالث ولو صير إلى ذلك (لتسلسل) هذا النقض (فاضطربت الأحكام) فلم يبق لها ثبوت (ولم يوثق بها) ولا يخفى ما قد يترتب عن ذلك من خطر على النفوس والأموال. ثم إن حكم الحاكم يرفع الخلاف.

لكن ذلك إنما يصار إليه إن لم يخالف الحكم نصا أو دليلا قطعيا كما سيأتي بيان ذلك وتقريره.

هذا ما تقرر في حق هذا الضرب من تغير الاجتهاد وهذا هو الذي عليه عمل الناس.

الضرب الثالث هو ما من الفتوى يتعلق بغير المجتهد، وفي هذا الضرب نقول: (أما) هذا الضرب وهو ما إذا أفتى مجتهد عاميا باجتهاد ثم تغير اجتهاده فإنه محل تردد وخلف، وبناء على ذلك (إذا نكح المقلد) وتزوج امرأة

(بـ)ـمقتضى (فتوى مفت وأمسك زوجته) لذلك (بعد دور الطلاق) الذي صدر منه. وصور مسائل الدور هذه قد فسرت في كتب الشافعية.

قال في روضة الطالبين: " الطرف السادس: في مسائل الدور: فإذا قال لها: إذا طلقتك، أو إن طلقتك، أو متى طلقتك، أو مهما طلقتك، فأنت طالق قبله ثلاثا، ثم طلقها، فثلاثة أوجه أحدها: لا يقع عليها طلاق أصلا، عملا بالدور وتصحيحا له، لأنه لو وقع المنجز لوقع قبله ثلاث، وحينئذ فلا يقع المنجز للبينونة، وحينئذ لا يقع الثلاث، لعدم شرطه وهو التطليق.

والوجه الثاني: يقع المنجز فقط. والثالث: يقع ثلاث تطليقات، المنجزة، وطلقتان من المعلق".

هذا بيان مسائل هذا الدور.

(و)كان (قد نجز) أي أوقع هذا الشخص المقلد (الطلاق) وصار إليه (بعد) هذا (الدور، ثم تغير اجتهاد) هذا (المفتي) في ذلك (فهل) يجب (على) هذا (المقلد تسريح زوجته) وطلاقها أو لا يجب عليه؟

الحكم الذي يقضى به في (هذا) الأمر (ربما يتردد فيه) فيختلف ما قد يكون فيه من حكم لذلك.

وهذا الخلف هو ما قد حصل بالفعل فقد اختلف في ذلك الفقهاء، فذهب بعضهم إلى أنه لا يجب عليه تسريحها، وأن الفتوى الأولى أثرها مستمر، وأن هذا الضرب من الفتوى كالحكم فلا يلحقها النقض. ثم إن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد. وذهب بعضهم إلى القول بالتفصيل في ذلك.

قال النووي في المجموع: " إذا أفتى بشيء ثم رجع عنه فإن علم المستفتي برجوعه ولم يكن عمل بالأول لم يجز العمل به وكذا إن نكح بفتواه واستمر

على نكاح بفتواه ثم رجع لزمه مفارقتها كما لو تغير اجتهاد من قلده في القبلة في أثناء صلاته وإن كان عمل قبل رجوعه فإن خالف دليلا قاطعا لزم المستفتي نقض عمله ذلك وإن كان في محل اجتهاد لم يلزمه نقضه لأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد وهذا التفصيل ذكره الصيمري والخطيب وأبو عمرو واتفقوا عليه ولا أعلم خلافه وما ذكره الغزالي والرازي ليس فيه تصريح بخلافه"(١)

(و)القول (الصحيح) الراجح في ذلك هو (أنه يجب) عليه (تسريحها) والانفصال عنها فتغير اجتهاد هذا المجتهد يجب اعتباره والعمل به في حق هذا المقلد فمقلده هذا يجب عليه أن يحكم ما قضى به هذا التغير وأفاده (كما هو الحكم فيما لو تغير اجتهاد مقلده) -بفتح اللام- يعني كما لو تغير اجتهاد مجتهد في القبلة (في أثناء الصلاة، ف)ـإن من يقلد هذا المجتهد (يتحول إلى الجهة الأخرى) الذي قضى هذا التغير بأنها القبلة، وذلك (كما لو تغير اجتهاده في) حكم (نفسه) وقد تقدم بيان ذلك وصورته.

قال الزركشي: " فلو تغير في حق غيره كما لو أفتى مقلده بصحة نكاح المختلعة ثلاثا ونكحها المقلد، عملا بقوله، ثم تغير اجتهاده، قال في المحصول " والإحكام " وتبعه الإبياري في شرح البرهان ": الصحيح أنه يجب عليه تسريحها، كما في حق نفس المجتهد، بخلاف قضاء القاضي فإنه متى اتصل بالحكم المجتهد فيه استقر ولم يكن له النقض عند تغير اجتهاده"(٢).

فهذا كله ينقض بتغير الاجتهاد وتبدله (وإنما) يبقى (حكم الحاكم ف)ـهو الذي لا يتقض يتغير الاجتهاد (ولكن) هذا ليس على إطلاقه بل يبقى معمولا به (بشرط أن لا يخالف نصا) شرعيا (و) الواو بمعنى أو يعني أو لا يخالف

---

(١) المجموع شرح المهذب (١/ ٤٥).

(٢) البحر المحيط (٨/ ٣١٣).

(دليلا قاطعا) -كالإجماع والفعل النبوي المقطوع بثبوته والمناط المعقول الظاهر اعتبار الشارع له- يفيد العلم الضروري، فإذا فقد هذا الذي اشترط في ذلك فإنه ينقض، (فإن أخطأ) المجتهد العمل بـ(ـالنص) الشرعي، فصار إلى خلافه (نقضنا حكمه) وحكمنا ببطلانه وفساده. (و)هذا ما نذهب إليه (كذلك) في حال ما (إذا تنبهنا لأمر معقول) مدرك بالعقل متقرر (في تحقيق المناط) وذلك الأمر قد يكون هو أن ما ألغاه الشارع هو الذي جعل مناطا لهذا الحكم، وأن ما اعتبره الشارع في ذلك ملغى في هذا الاجتهاد، وقد يكون مبنيا على مناط مفقود في محل ذلك الحكم، وقد يكون غير ذلك مما هو متعلق بهذا التحقيق (أو) لم يكن ذلك في تحقيق المناط ولكنه (في تنقيحه) وهو تعيينه بعد إزالة ما اختلط به من الصفات الطردية في نظر المجتهد.

وهذا الأمر المعقول المقصود هنا هو الذي يكون (بحيث يعلم أنه لو تنبه) له هذا الحاكم (لعلم قطعا) وجزما (بطلان حكمه) هذا وفساده (فينقض) هذا (الحكم) ويهدمه. أو إذا ثبت هذا فإنه ينقض هذا الحكم ويهدم بفعل هذا المجتهد وغيره، ويصار إلى ما جاء بالاجتهاد الثاني من حكم.

(فإن قيل) هذا الحكم بالنقض مخالف لما سبق تقريركم له في شأن مخالفة المجتهد للنص المجهول له فـ(ـقد ذكرتم أن مخالف النص) من أهل الاجتهاد (مصيب إذا لم يقصر) في استفراغ الجهد في طلبه، وإنما كان مصيبا (لأن ذلك) الحكم الذي أداه إليه اجتهاده هو (حكم الله تعالى) الواجب (عليه) العمل به واتباعه، وقد ثبت له ذلك (بحسب حاله) هذا القائم على استفراغه الجهد وبذله الوسع في بنائه لهذا الحكم (فلم ينقض حكمه) ويهدم وهو بهذا الحال؟

(قلنا) مجيبين عن هذا: (نعم هو مصيب) لكن ذلك ليس على إطلاقه، وإنما يكون كذلك (بشرط دوام الجهل) يعني دوام جهله بوجود هذا النص،

فهذا المجتهد حاله في هذا الشأن (كـ)ـحال (من ظن أنه متطهر) من الحدث والخبث (فـ)ـهذا (حكم الله تعالى عليه) هو (وجوب) الإتيان بـ(الصلاة) فإذا أتى بها وهو بهذا الحال من الظن صحت صلاته (و)هذا ما ينقلب في حقه (لو علم أنه محدث) أي أنه غير متطهر (فـ)إن (حكم الله تعالى) الجاري (عليه هو تحريم الصلاة) ومنعها عليه (مع) قيام (الحدث) به. هذا هو الحكم المقضي به عليه شرعا ما دام محدثا (لكن عند) حصول (الجهل) له بكونه محدثا (الصلاة واجبة عليه وجوبا حاصلا) ثابتا (ناجزا) مطلوبا فعله في الحال (وهي حرام عليه بالقوة) والتهيؤ (أي هي بصدد) وسبيل (أن تصير) فعلا (حراما) عليه وهو ما يحصل فعلا (لو علم أنه محدث) أي غير متطهر.

(فمهما) حصل له هذا العلم في الصلاة حق عليه هذا التحريم، وألم به فوجب عليه قطعها، بل هي منقطعة بذاتها، ومهما (علم) بحاله هذا وهو أنه غير متطهر (لزمه تدارك ما مضى) من صلاة صلاها بلا طهارة (و)إذا (كان ذلك) هو حال هذا الفعل العبادي فإنه (كان صلاة) لكن (بشرط دوام الجهل) جهل هذا المكلف بكونه محدثا، (و)هذا الذي قيل في حق هذا المصلي هو (كذلك) الذي يقال في حق المجتهد الذي حكم بخلاف النص فإنه (مهما بلغ هذا المجتهد النص) الذي خالفه في حكمه هذا (نقض حكمه) هذا (الواقع على خلافه) فوجب عليه الحكم بمقتضى هذا النص وطرح هذا الحكم المقام على خلافه، وهذا الطرح والنقض لهذا الحكم غير مقصور على هذا الذي حكم به، بل هو عام وجوبه (فـ)ـإنه كما يجري عليه يجري (كذلك) على (الحاكم الآخر العالم بـ)ـهذا (النص فـ)ـإنه هو أيضا (ينقض) حكم هذا الحاكم المخالف للنص ويهدم (حكمه) هذا.

هذا ما يقضى به في حق المجتهد المخالف للنص، فيكون اجتهاده صحيحا ما دام جاهلا بوجود هذا النص.

وما تقرر في حقه ذلك إلا لهذا الجهل الذي قام به، فإن هذا الضرب من الجهل من الأسباب الموجبة للتخفيف. هذا ما يتعلق بهذا الحكم وما في معناه.

تنبيه إرشادي في هذا المقام:

(و)إذ قد تقرر أن هذا هو حكم هذا الاجتهاد فإنه (عند) ذكر (هذا) والتنصيص على بيانه ينبغي أن (ننبه على) نكتة معرفية (دقيقة) متعلقة بهذا التخفيف (و)هذا التنبيه يتحقق بأن نقول هذه النكتة الدقيقة (هي أنا ذكرنا أن اختلاف حال المكلف في) ما يقوم بذهنه من (الظن) في الحكم (و)من (العلم) به (كاختلاف حاله في) ما يعرض له من (السفر والاقامة والطهر والحيض والمرض والصحة (فـ)ـإنه (يجوز أن يكون ذلك) الاختلاف في الظن والعلم (سببا لاختلاف الحكم) المتعلق بهما كما يختلف الحكم المتعلق بهذه الأحوال المذكورة كالسفر والاقامة وما ذكر معهما ونحو ذلك.

فالظن بعدم وجود دليل شرعي مثلا في شان مسالة ما مما يكون به التخفيف في الحكم وان كان ذلك الدليل في واقع الامر موجوداً، وعدم العلم بالشيء وهو الجهل به قد ينفع في تخفيف الحكم فيه، فمن جهل امرا ولم يعلم به فهو قد يعذر بذلك، فيكون بذلك صاحب رخصة، كالمسافر والمريض (لكن) كون ذلك كله سببا لكسب الترخص به لا يدل على ان الجهل مثل ما ذكر من هذه الاسباب من كل وجه بل (بينهما فرق وهو) أن ما سقط من الوجوب بالجهل ليس مثل ما سقط من الوجوب بالأسباب الاخرى كالمرض والسفر مثلا فـ(ـإن من سقط عنه وجوب) عبادة ما كالصوم والإتمام للصلاة (لـ)ـأجل (سفره أو) لأجل (عجزه) عن الإتيان بذلك الفعل العبادي يسقط عنه طلب رفع هذا السبب (فلا يجب عليه إزالة سفره) هذا (و)لا رفع (عجزه لـ)ـأجل أن (يتحقق) هذا (الوجوب) الساقط عنه ويتحصل في حقه.

(و)أما (من سقط عنه) الوجوب وجوب أمر ما كالعمل بالدليل الشرعي واستقبال القبلة (لـ)أجل (جهله) بما يوجب عليه ذلك بالفعل كالجهل بهذا الدليل والجهل بالعلامة الدالة على القبلة فإنه لا يسقط عنه وجوب رفع ذلك الجهل (و)بناء عليه (وجب) عليه (إزالة جهله) هذا ورفعه بما يتأتى به رفعه، فالجهل مطلوب -على وجه الوجوب- رفعه وازالته وطلب ما يتحقق به ذلك (فإن التعليم) تعليم شرائع الإسلام وشعائره (وتبليغ حكم الشرع) يعني احكامه، فالحكم -هنا- جنس فيعم فيكون معنى كلامه هذا "وتبليغ أحكام الشرع" (و)كذلك (تعريف) موجبات هذا الحكم و(أسبابه) التي يوجد عندها، كل ذلك أمر (واجب) شرعا، فلا بد من بذل الجهد واستفراغ الطاقة في تحصيله ومتى حصل رفع هذا الجهل وجب العمل بخلافه الذي يقضي به الدليل الرافع له.

(و)هذا الذي قلنا به في حق الجهل بالدليل من انه يرفع اعتباره وما يوجبه بمجرد ورود ما يرفعه هو الذي (كذلك) نقول به في حق (من صلى وعلى ثوبه نجاسة) وهو (لا يعرفها) يعني لا يعرف أنها قائمة بثوبه فانه (تصح صلاته) هذه (ولا يقضيها على قول) لبعض أهل العلم وإن علم بهذا الأمر بعد ما أتم صلاته.

وعلى هذا المذهب المالكية، ولكن يعيد في الوقت ندبا

وأما حكم هذه المسألة على وجه الجملة فإن الفقهاء قد اختلفوا في إزالة النجاسة: هل ذلك على الوجوب أو على الندب؟ وهو الذي يعبر عنه بالسنة؟ فقال قوم: إن إزالة النجاسات واجبة، وبه قال أبو حنيفة والشافعي، وقال قوم: إزالتها سنة مؤكدة وليست بفرض. وقال قوم: هي فرض مع الذكر، ساقطة مع النسيان، وكلا هذين القولين عن مالك وأصحابه.

هذا إذا علم بذلك المصلي.

وأما إذا علم غيره بهذا الأمر فإنه يجب عليه إعلامه به (فمن) أي الشخص الذي قد (رأى في ثوبه) ثوب هذا المصلى (تلك النجاسة) فانه (يلزمه) ويجب عليه إخباره بذلك و(تعريفه) إياه بذلك، فتركه اخباره بذلك وإعلامه به مع القدرة عليه موجب للإثم عليه.

فهذا وما في حكمه هو الذي يجب على الغير السعي إلى ازالته واسقاطه، وكله داخل في تبليغ ما يجب تبليغه من الأحكام الشرعية وما تعلق بها.

(و)أما ما سوى ذلك مما قد يعد فعلا متعلقا بالأبدان فإنه لا يجري فيه هذا الحكم، ومن ذلك رفع موجب التيمم على الغير القادر عليه فانه غير واجب عليه فـ(ـلو تيمم) متيمم (ليصلي) بعد ان عجز عن وجدانه الماء (و)قد (قدر غيره على أن يزيل عجزه) هذا او يرفعه (بحمل ماء اليه لم يلزمه) ذلك ولم يجب عليه، لأنه غير مأمور به، كما هو مأمور بتعليم أحكام الشرع وتبليغها.

هذه هي صورة هذه الدقيقة ومضمونها، فليتنبه اليها (فـ)ـإن (في هذه الدقيقة يختلف حكم العلم والجهل وحكم سائر الأوصاف) الأخرى الموجبة للرخصة وتخفيف الاحكام الشرعية في حق من قامت به.

(فإن قيل): قد علمنا هذا الذي تقرر في حق المجتهد حاكما كان أو مفتيا إذا خالف نصا شرعيا، (فـ)ـما هو الحكم الذي يقضى به فيما (لو خالف الحاكم قياسا جليا هل ينقض حكمه) هذا او لا ينقض؟

(قلنا) مجيبين عن هذا (قال الفقهاء) ومنهم مالك والشافعي (ينقض) حكمه هذا ويهدم ويطرح.

أما نحن (فـ)ـإننا نقول (إن ارادوا به) أي بهذا القياس (ما) يكون فيه المقيس (هو في معنى الاصل) وهو المقيس عليه وهو الذي يعبر عن الجامع

فيه بنفي الفارق (مما) هو قياس (يقطع به) أي بثبوته ويجزم بحصوله (فـ)ـإن قول هؤلاء الفقهاء هذا (هو) قول (صحيح) ينبغي المصير اليه.

(و)اما (ان ارادوا به) أي بهذا القياس ما كان (قياسا مظنونا) فقط وهو ما لم يقطع فيه بنفي الفارق او لم تكن علته منصوصة (مع كونه جليا) بيّن الصحة واضحها، وهو ما جمع فيه بالمناسب القوي (فـ)ـان قولهم هذا (لا وجه له) اذ لا مستند له يصححه، وإنما قلنا هذا لأن ما تقابل فيه اجتهادان قائمان على قياسين ظنيين لا ينقض أحدهما بالآخر؛ إذ الظني لا ينقض بالظني (إذ لا فرقا بين ظن وظن) في مقام الاجتهاد، وبذلك لا سبيل إلى نقض حكم مظنون بمثله

(فإذا انتفى) وورد الدليل (القاطع) وهو يفيد القطع والجزم بحكم مسالة ما (فـ)ـان(الظن) الذي قد يتمسك به في إثبات هذا الحكم والذي قد يكون بدليل ظني (يختلف) مفاده (بالإضافة) إلى الأشخاص، فيكون هذا المفاد عند عمرو هو الإثبات لحكم ما، ويكون عند زيد بخلاف ذلك، ويختلف كذلك باختلاف الأحوال التي تعرض للشخص الواحد، فيكون مفاده في حال عنده هو الإثبات، وفي حال آخر يكون مفاده عنده خلاف ذلك.

(وما) يعني والمعنى الذي (يختلف) حصوله (بالإضافة) إلى اختلاف الاشخاص والأحوال ليس بحجه ولا دليل لعدم دلالته على الحكم بنفسه (فلا سبيل الى تتبعه) والتمسك به من حيث جعله مسلكا شرعيا وعده اصلا معتبرا.

وكون الظن حجة شرعية في بعض المواضع لم يكن لذات الظن، وانما كان كذلك لأدلة خارجيه أوجبت ذلك في حقه، وقد تقدم تفصيل القول في ذلك وبيانه على وجه كاف شاف، فلا تناقض بين هذا الذي صرح المصنف به مرارا وهو أن الظن غير معول عليه في بناء الاحكام، وبين ما قرره من أن

الظن يتمسك به في الاجتهاديات وما في معناها، ومن ذلك ما قام عليه تعامل الناس في نظام حياتهم ومعاشهم.

(فان قيل) لقد عرفنا بهذا البيان حكم من خالف القياس وما قرر في ذلك من تفصيل (فـ)ـما هو حكم (من حكم على خلاف خبر الواحد) فقضى بخلاف ما جاء فيه (أو) حكم (بمجرد) مدلول (صيغة الأمر) وقضى بموجب ذلك بالوجوب من غير اعتماد على قرينه تدله على ذلك (أو حكم بـ)ـإثبات (الفساد) فساد المنهي عنه (بمجرد) صيغه (النهي فهل ينقض) ويهدم (حكمه) هذا أم لا (و)أنتم (قد قطعتم) وجزمتم (بصحة) حجية (خبر الواحد) وأنه دليل شرعي (وأن صيغة الأمر) بمجردها (لا تدل على الوجوب، و)أن النهي لا يدل بمجرده على الفساد) فساد المنهى عنه بل لا بد له من قرينه تصحبه فتدل معه على ذلك؟

(قلنا) مجيبين عن هذا السؤال: (مهما كانت المسألة ظنية) وهي المسالة التي لم يرد في موضوعها دليل قطعي (فـ)ـإنه (لا ينقض الحكم) إن قضى به فيها، وإنما قلنا بانه لا ينقض هذا الحكم (لأننا لا ندري) ما الذي حكم بموجبه هل (أنه حكم لـ)ـأجل (رده خبر الواحد) فكان حكمه ذاك ثمرة لهذا الرد أو أنه قد حكم بمقتضى دليل آخر كان فيه كان قاضيا بمخالفة هذا الخبر. وهذا ما قد يقال أيضا إذا قضى (أو) حكم بدلالة صيغة الأمر فيظهر من حاله (أنه) قد (حكم) بمجرد هذه الصيغة، وإنما قلنا بأنه يقال فيه ذلك لأننا لا ندري هل حكم (بمجرد صيغه الأمر) فقط، أو أنه قد حكم بذلك بناء على دليل آخر؟ نعم هذا كله مما قد لا يكون حاكما به (بل لعله كان) قد (حكم) بما حكم به (لـ)ـأجل موجب (دليل آخر ظهر له) الحكم به فكان هذا الحكم منه، وعلى هذا يكون نقض حكمه أمرا غير مشروع ولا مقبول.

وهـذا الحكـم نفسـه -وهو عدم نقض الحكـم- هو ما يصـار اليه فيما علم انه قد حكم فيه بما ذكر (فـ)إنا و(إن علمنا انه) قد (حكم لذلك) الذي ذكر (لا لغيره وكانت المسـألة) التي حكم فيها بذلك (مع ذلك ظنية) إذ لم يرد فيها دليل قطعي فصارت لذلك (اجتهادية) يجري في مثلها الخلاف فيقبل (فـ)إنا لا ننقضه إذ (لا ينبغي أن ينقض) ويهدم وانما يقضى فيه بذلك (لأنه ليس لله تعالى في المسـألة الظنية حكم معين) يجب طلبه واصابته، وانما يكون فيها معينا بالاجتهاد، فما ادى اليه اجتهاد المجتهد من حكم فهو حكم الله تعالى في حقه (و)هذا الحاكم الذي قضى بدلالة صيغة الأمر على الوجوب مثلا (قد حكم بما هو حكم الله تعالى) بناء (على قول بعض المجتهدين) الذين يوافقونه على صحة هذا، وهم المجتهدون الذين يرون أن صيغة الامر بمجردها للوجوب، ومثل هذا الذي حكم بمجرد صيغة الأمر من قضى بفساد المنهي عنه بناء على أن النهي بمجرده يقتضي الفساد، ومثلهما من خالف مفاد خبر الواحد بناء على أن خبر الواحد ليس حجة في محل هذا الحكم، فكل هؤلاء ومن في معناهم حكمهم واحد.

وبناء عليه هذا الحاكم بما ذكر من مخالفة خبر الواحد غير آثم ولا مخطئ (فـ)إنه و(إن أخطأ الطريق) الذي يجب عليه سلوكه إلى بناء الحكم في هذه المسألة التي عمل فيها بما ذكر (فـ)إنه (ليس مخطئا في نفس الحكم) وذاته؛ إذ ليس هذا الحكم المقرر في هذا الموضع حكما معينا لله تعالى في ذلك الذي حكم فيه (بل) هو (حكم) وارد (في محل الاجتهاد)، وبذلك هو حكم الله تعالى في حقه إذ قد غلب على ظنه انه الصواب، وكان ذلك عن اجتهاد منه في دركه، وتحصيله، وان كان ذلك قد افضى به الى مخالفه خبر الواحد.

(وعلى الجملة) القول المحرر المتعلق بشأن مخالفة خبر الواحد هو أن (الحكم) المنجز بالاجتهاد (في مسألة) قد ورد (فيها) يعني في بيان حكمها

(خبر واحد) إذا وقع (على خلاف) هذا (الخبر) والقضاءُ بما يباينه (ليس حكما) قاضيا (برد الخبر مطلقا) وعلى وجه ثابت شامل بحيث يمتد هذا الرد إلى كل خبر حيثما ورد، ثم إن خبر الواحد ليس حجة مقطوعا بها في جميع موارده (وانما المقطوع به) هو (كون) هذا (الخبر حجة على الجملة) ومن حيث هو (أما آحاد المسائل فـ)ـإنه (لا يقطع فيها) يعني في كل واحدة منها (بحكم) يفيده هذا الخبر فيها، لأنه قد يمنع من إعمال مقتضاه وموجبه في بعض تلك المسائل ما يخالفه من دليل هو أرجح منه وأقوى في نظر المجتهد المخالف لهذا الخبر، أو لأنه قد عرض له ما صرفه عن العمل بذلك الخبر من عدم اتضاح دلالته على الحكم المدعى دلالته عليه، أو من جهة أن موضوع المسألة التي خالفه فيها لا يقبل فيه خبر الواحد عنده، ككون الموضوع من الدماء مثلا، او نحو ذلك مما يصرف المجتهد عن العمل بخبر الواحد فيما خالفه فيه.

هذا ما يقضى به في حق الحكم الذي قضي به وهو مخالف لما أفاده خبر ما في موضوعه.

(فإن قيل) قد عرفنا هذا الذي حكم به في حق هذا الحاكم الذي خالف خبر الواحد (فـ)ـما هو الحكم الذي يقضى به في حق الحاكم (إن حكم بخلاف) ما أداه إليه (اجتهاده) وقضى به (لكن)ـه (وافق) في حكمه هذا (مجتهدا آخر وقلده) في ذلك (فهل ينقض حكمه) هذا لأنه خالف ما اداه اليه اجتهاده أو لا؟ هذا هو السؤال الأول.

(و)السؤال الثاني هو ما الذي يقضى به فيما (لو حكم حاكم مقلد) لإمام معين (بخلاف مذهب إمامه فهل ينقض) حكمه هذا لمخالفته إمامه في ذلك او لا؟

(قلنا) مجيبين عن السؤال الأول: إن (هذا) الامر الذي ذكرتموه (في حق المجتهد) وهو مخالفة المجتهد ما أداه اليه اجتهاده في الحكم ومصيره الى تقليد غيره هو أمر العلم بتحققه وحصوله لا يبين على وجه تطمئن اليه النفس؛ إذ (لا يعرف يقينا) تحققه، وإنما قلنا بأن ذلك لا يعرف على وجه اليقين؛ إذ قد لا يكون موجب هذا التغير في حكمه هو هذا الذي ذكر (بل يحتمل) ان يكون موجب ذلك هو حصول (تغير اجتهاده) في شأن هذا الحكم.

نعم لو ثبت في حقه انه حكم على خلاف اجتهاده مقلدا لغيره فانه ينقض حكمه، ويقضى على تصرفه هذا بالامتناع، وقد نقل هذا عن الائمة الأربعة. وقال الآمدي: انه قول متفق عليه.

هذا هو الجواب عن هذا السؤال الاول.

(وأما) الجواب عن السؤال الثاني فهو ان (المقلد) اذا حكم بخلاف مذهبه (فـ)ـإنه (لا يصح حكمه عند الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى) واختاره بعضهم بناء على ان مخالفة المفتي نص إمامه كمخالفه نص الشارع.

(و)أما (نحن) فإننا (وان حكمنا بتنفيذ حكم) القضاة (المقلدين في زمننا) هذا (لـ)ـأجل الـ(ـضرورة) التي وجب اعتبارها في ذلك، والذي أوجبها هو خلو هذا (الوقت) من الحكام المجتهدين (فـ)ـإن الذي نذهب اليه في ذلك هو التفصيل، وهذا التفصيل متضمنه هو أنا (إن قضينا) وحكمنا (بأنه لا يجوز للمقلد إن) يلفق في تقليده واتباعه بين مفتيين متعددين بحيث (يتبع اي مفت شاء) وأراد (بل) الذي يجب (عليه) هو (اتباع إمامه الذي هو أحق) وأجدر (بالصواب) والحق (في ظنه) واعتقاده (فـ)ـإن الذي نقضي به في ذلك هو أنه (ينبغي أن ينقض حكمه) هذا ويهدم، هذا إن لم نجوز للمقلد اتباع غير إمامه.

(و)أما (لو جوزنا) له (ذلك فـ)إن الذي يقضى به في حقه هو أنه (إذا وافق مذهب) مفت (ذي مذهب) في ذلك (فـ)إنه (قد وقع) هذا (الحكم في محل الاجتهاد) ومجراه، واذا كان كذلك (فـ)إنه (لا ينقض) ولا يهدم.

وقد أورد الزركشي ما تقرر في هذه المسألة على تفصيل فقال: " مسألة المجتهد يجوز له الإفتاء وأما المقلد فقال أبو الحسين البصري وغيره: ليس له الإفتاء مطلقا. وجوزه قوم مطلقا إذا عرف المسألة بدليلها. فذهب الأكثرون إلى أنه إن تحرى مذهب ذلك المجتهد، واطلع على مأخذه، وكان أهلا للنظر والتفريع على قواعده جاز له الفتوى، وإلا فلا. ونقله القاضي حسين عن القفال. قال القاضي: وله أن يخرج على أصوله. إن لم يجد له تلك الواقعة. قال الروياني: وأصل الخلاف أن تقليد المستفتي هل هو لذلك المفتي، أو لذلك الميت، أي: صاحب المذهب؟ وفيه وجهان: فإن قلنا: " للميت " فله أن يفتي، وإن قلنا: " للمفتي " فليس له ذلك، لأنه لم يبلغ مبلغ المجتهدين.

وقال العلامة مجد الدين بن دقيق العيد في " التلقيح ": توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضي إلى حرج عظيم، أو استرسال الخلق في أهوائهم. فالمختار أن الراوي عن الأئمة المتقدمين إذا كان عدلا متمكنا من فهم كلام الإمام ثم حكى للمقلد قوله فإنه يكتفي به، لأن ذلك مما يغلب على ظن العامي أنه حكم الله عنده. وقد انعقد الإجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا. هذا مع العلم الضروري بأن نساء الصحابة كن يرجعن في أحكام الحيض وغيره إلى ما يخبر به أزواجهن عن النبي ﷺ. وكذلك فعل علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين أرسل المقداد في قصة المذي. وفي مسألتنا أظهر، فإن مراجعة النبي ﷺ إذ ذاك ممكنة، ومراجعة المقلد الآن للأئمة السابقين متعذرة. وقد أطبق الناس على تنفيذ أحكام القضاة مع عدم شرائط الاجتهاد اليوم. انتهى.

وقال آخرون: إن عدم المجتهد جاز له الإفتاء، وإلا فلا. وقيل: يجوز لمقلد الحي أن يفتي بما شافهه به أو ينقله إليه موثوق بقوله، أو وجده مكتوبا في كتاب معتمد عليه. ولا يجوز له تقليد الميت. وجعل القاضي في " مختصر التقريب " الخلاف في العالم، قال: وأجمعوا على أنه لا يحل لمن شدا شيئا من العلم أن يفتي. انتهى.

قال الماوردي والروياني: إذا علم العامي حكم الحادثة ودليلها، فهل له أن يفتي لغيره؟ فيه أوجه، ثالثها: إن كان الدليل نصا من كتاب أو سنة جاز، وإن كان نظرا واستنباطا لم يجز. قال: والأصح: أنه لا يجوز مطلقا، لأنه قد يكون هناك دلالة تعارضها أقوى منها. وقال الجويني في " شرح الرسالة ": من حفظ نصوص الشافعي وأقوال الناس بأسرها غير أنه لا يعرف حقائقها ومعانيها لا يجوز له أن يجتهد ويقيس، ولا يكون من أهل الفتوى، ولو أفتى به لا يجوز. وكان القفال يقول إنه يجوز ذلك إذا كان يحكي مذهب صاحب المذهب، لأنه يقلد صاحب المذهب وقوله. ولهذا كان يقول أحيانا: لو اجتهدت وأدى اجتهادي إلى مذهب أبي حنيفة فأقول: " مذهب الشافعي كذا، ولكن أقول بمذهب أبي حنيفة "، لأنه جاء ليعلم ويستفتي عن مذهب الشافعي فلا بد أن أعرفه بأني أفتي بغيره. قال الشيخ أبو محمد: وهذا ليس بصحيح، واختار الأستاذ أبو إسحاق خلافه، ونص الشافعي يدل عليه.

وذلك أنه إذا لم يكن عالما بمعانيه فيكون حاكيا مذهب الغير، ومن حكى مذهب الغير - والغير ميت - لا يلزمه القبول، لأنه لو كان حيا وأخبره عنه بفتواه أو مذهبه في زمان لا يجوز له أن يقلده ويقبله، كما أن اجتهاد المفتي يتغير في كل زمان ولهذا قلنا: إنه لا يجوز لعامي أن يعمل بفتوى مضت لعام مثله.

فإن قلت: أليس خلافه لا يموت بموته فدل على بقاء مذهبه؟ قلنا: كما زعمتم، لكن هذا الرجل لم يقلده قول هذا الرجل بأن الأمر فيه كيت وكيت، فينبغي أن يكون عالما بمصادره وموارده. ويدل على فساد ما قاله أنه لو صح فتواه من غير معرفة حقيقة معناه لجاز للعامي الذي جمع فتاوى المفتين أن يفتي. ويلزمه مثله. ولجاز أن يقول: هو مقلد صاحب المقالة. ولكن اتفق القائلون به على الامتناع من هذا.

أما إذا أفتى بمذهب غيره فإن كان متبحرا فيه جاز، وإلا فلا. قال: وكان ابن سريج يفتي أحيانا بمذهب مالك، وكان متبحرا، لأنه حكى أن أصحاب مالك كانوا يأتونه بمسائل يسألونه إخراجها على أصل مالك فيستخرجها على أصله فدل على أنه من كان بهذه الصفة يجوز، وإلا فيمتنع. وهكذا كل من كان في مذهب نفسه لا يعرف إلا يسيرا ليس له أن يفتي"[1].

هذا منتهى القول في هذه المسائل (وهذه) المسائل (هي مسائل فقهية) لأن موضوعها فعل المكلف و(أعنى) بهذا الفعل (نقض الحكم في هذه الصور) المذكورة (و)بذلك هي مسائل (ليست من) مسائل (الأصول في شيء) لأن موضوعها ليس من ادلة الأحكام، ولا من عوارضها.

(والله تعالى اعلم) بالصواب، واليه المرجع والمآب.

وبهذا ينتهي الكلام على هذه المسألة الثانية هنا.

---

(١) البحر المحيط (٨/ ٣٥٩).

المسألة الثالثة:

(مسألة في وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه)

أي هذه هي المسألة الثالثة هنا وهي (مسألة) موضوعة مرسومة (في) بيان انه قد تقرر شرعا (وجوب الاجتهاد على المجتهد و)في بيان انه شرع في حقه (تحريم التقليد عليه) ومنعه منه.

هذا هو موضوع هذه المسألة وصورتها.

(و)أما البيان المعرفي التفصيلي في ذلك فمضمونه هو: أن اهل العلم النظار (قد) أجمعوا و(اتفقوا على أنه إذا فرغ) مَن تصدر للإفتاء (من تحصيل) ملكة (الاجتهاد) وقامت به صفته (و)بعد ذلك اجتهد في مسألة ما. هذا هو ما ظهر من قول المصنف هذا ويمكن أن يكون معناه إذا فرغ من بناء الاجتهاد وتحصيله له على وجهه، فهذا كله محتمل، وعلى كل إذا حصل هذا الحال للمجتهد فـ(غلب على ظنه حكم ما) لها (فـ)إنه (لا يجوز له ان يقلد مخالفه) في ذلك (ويعمل بـ)ـموجب (نظر غيره ويترك موجب (نظر نفسه) معرضا بذلك عما ظهر له أنه الحكم الصواب في ذلك، وإنما لا يجوز له ذلك لأن ظنه لا يساوي الظن المستفاد من غيره؛ اذ ظنه هو أقوى من ظن غيره بالإضافة إليه، والعمل بأقوى الظنين اذا تعارضا امر واجب، ثم ان حكم الله تعالى في حق هذا المجتهد هو ما أداه اليه ظنه غالبا عليه، فوجب عليه العمل به، ثم إن ظنه ينزل منزلة العلم كما تقدم بيان ذلك وذكره، فإذا خالف المجتهد هذا الأمر الواجب عليه عصى، وأثم.

واستثنى بعض الفقهاء كالقاضي ابي الطيب من هذا ما إذا كان ذلك الحكم الذي جرى فيه هذا الخلف حكما يجب لهذا المجتهد أو عليه يحتاج في فصله

إلى حاكم يحكم بينه وبين خصمه فإنه يجوز له تقليده في هذه الصورة، وأما ما سوى ذلك فإنه لا يجوز له فيه التقليد.

هذا إذا كان قد اجتهد وانتهى به اجتهاده إلى بناء حكم معين.

(أما إذا اذ لم يجتهد بعد فإن كان عاجزا عن الاجتهاد) قاصرا عن إنجازه وتحصيله فكان بذلك (كالعامي) الذي لا قدرة له على الاجتهاد أصلا (فـ)ـإنه يجوز (له التقليد) لغيره (و)إنما جاز له ذلك لأن من كان (هذا) الحال هو حاله (ليس) فقيها (مجتهدا) على وجه الإطلاق والحقيقة، وإنما هو بمرتبة العامي.

(لكن ربما يكون متمكنا من) تحصيل (الاجتهاد) وإنجازه (في بعض الأمور) الشرعية (ويكون) مع ذلك (عاجزا عن) الاجتهاد في (البعض) الآخر منها (إلا بتحصيل علم) يتوقف عليه هذا الاجتهاد ويكون هذا التوقف عليه(على سبيل الابتداء) باعتبار أنه من المبادئ العلمية التي يتوقف عليها هذا الاجتهاد المعجوز عنه، وذلك (كعلم النحو مثلا في) حال النظر (في مسألة نحوية) عرض بحثها والحاجة إلى العلم بها في مجرى السعي إلى بناء حكم فقهي، ويتصور هذا في مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: " ذكاة الجنين ذكاة أمه" مثلا؛ إذ يحتاج في هذا إلى إعراب "ذكاة أمه" الطالبة للرفع أو النصب، (و) كـ(ـعلم صفات الرجال) الذين يتعلق هذا الاجتهاد بمعرفة صفاتهم والدراية بـ(ـأحوالهم) تلك المعرفة التي تكون قد عرضت الحاجة إليها (في مسألة خبرية) أي دل على حكمها خبر فكانت مسألة خبرية، أو هي مسألة خبرية من حيث انه وقع النظر فيها) والبحث (في صحة الإسناد) الذي رويت به، فكانت هي نفسها محل الحكم المبحوث عنه، وهو كون هذا الخبر صحيحا او ضعيفا أو باطلا.

(فهذا) المجتهد (من حيث حصّل بعض العلوم واستقل بها) مدركا لها (لا يشبه العامي) الذي لا حظ له في الاجتهاد، ولا سبيل له إليه، (ومن حيث إنه لم يحصل هذا العلم) الذي يتوقف عليه تحصيله الاجتهاد (فهو كالعامي) وإذا كان بمقتضى حاله هذا مترددا بين أن يكون عاميا وأن يكون عالما (ف)إنه (يلحق) إما (بالعامي أو بالعالم) وذلك باختلاف الجهة التي نظر إليه فيها.

وهذا الإلحاق (فيه نظر) وبحث بموجب هذا التردد فجاء عن ذلك مذهبان:

أحدهما: أنه يجب عليه معرفة الحكم بطريقه، لأن صلاحيته لمعرفة الأحكام على خلاف غيره.

(و)ثانيها: -وهو المذهب (الأشهر) في ذلك (والأشبه) بالحق فيه وعليه ابن الحاجب- هو (أنه) أي هذا المجتهد (كالعامي) الصرف الذي يسوغ له التقليد، اذ من كان هذا هو حاله لا يعد مجتهدا (وانما) يعد الفقيه (المجتهد) من يستطيع الاجتهاد وهو الشخص (الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل) بحيث لو طلب حضورها تأتى له ذلك بلا تعب ولا مشقة، فحصلت في نفسه قائمة به.

(أما) من هو على خلاف ذلك وهو الذي (إذا) طلب العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد في مسألة ما تعطل عنده حضورها و(احتاج إلى تعب كثير في التعلم) يعني في تعلمها وتحصيلها (بعد) إذ لم تتحصل عنده (فهو في ذلك الفن) الذي لم يحصله (عاجز) لا قدرة له على إدراكه بله الانتفاع به (و)لا التفات إلى القول الذي مفاده أنه يمكنه تحصيل هذا العلم لأنه (كما يمكنه تحصيله) وإدراكه يتأتى لمن هو دونه تحصيله أيضا (فالعامي أيضا يمكنه التعلم) لذلك والتحصيل له (و)مع أنه قادر على ذلك (لا يلزمه) ولا يجب

عليه اتيانه (بل يجوز له ترك الاجتهاد) لأن كسب المرء ما به يصير مجتهدا ليس أمرا مطلوبا منه على وجه الوجوب، فصار بذلك في مرتبة العامي.

هذا هو رأي المصنف في هذه المسألة.

لكن الزركشي لم يرتض هذا القول على وجه الإطلاق إذ قال: " وما أطلقوه من إلحاقه هنا بالعامي فيه نظر. لا سيما أتباع المذاهب المتبحرين، فإنهم لم ينصبوا أنفسهم نصبة المقلدين. وقد سبق قول الشيخ أبي علي وغيره من أصحابنا: لسنا مقلدين للشافعي وكذلك الإشكال في إلحاقهم بالمجتهدين، إذ لا يقلد مجتهد مجتهدا. ولا يمكن أن يكون واسطة بينهما. لأنه ليس لنا سوى حالتين. قال ابن المنير: والمختار أنهم مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهبا. أما كونهم مجتهدين فلأن الأوصاف قائمة بهم. وأما كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهبا فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود، لاستيعاب المتقدمين سائر الأساليب. نعم، لا يمتنع عليهم تقليد إمام في قاعدة، إذا ظهر له صحة مذهب غير إمامه في واقعة لم يجز له أن يقلد إمامه، لكن وقوع ذلك مستبعد"[١].

(وعلى) وجه (الجملة) وموجز القول في هذا الشأن نقول: (بين درجة المبتدئ) في العلم (وبين رتبة الكمال) فيه وذلك الكمال في الفقه يتحقق بالاجتهاد (منازل واقعة بين طرفين) وهما الابتداء والكمال (وللنظر فيها) أي في هذه المنازل من حيث ما تلحق به من الطرفين (مجال) ومسرح يصار فيه الى بيان من يلحق بهؤلاء المبتدئين ومن يلحق بالمجتهدين من أرباب هذه المنازل، وهذا الموضوع ليس محل كلامنا الآن (وإنما كلامنا الآن في المجتهد لو) بحث عن حكم مسألة ما و(نظر في الأدلة المتعلقة بهذه المسألة لـ)ـحصل

---

(١) البحر المحيط (٨/ ٣٣٣).

معرفة مضامينها و(استقل بها) مستنبطا منها هذا الحكم الذي هو مطلبه (ولم يفتقر) في درك ذلك (الى تعلم علم) يتوقف عليه اجتهاده آخذا له (من غيره) من أهل العلم (فهذا المجتهد) الذي هذا حاله هو محل كلامنا في هذه المسألة وموضوع سؤالنا فيها إذا كان المرء قد بلغ درجة الاجتهاد حقيقة (فهل يجب عليه الاجتهاد) فيحرم عليه التقيلد (أم يجوز له ان يقلد غيره) فيتبعه؟

هذه هي صورة هذا السؤال ومضمونه.

أما ما تقرر من جواب عنه فإن (هذا مما اختلفوا فيه) على مذاهب:

الأول منها هو أنه يجوز له تقليد الصحابة فقط (ف)ـقد (ذهب قوم الى أن الإجماع قد حصل على أن من وراء الصحابة) أي جاء بعدهم (لا يجوز تقليدهم).

وهذا القول -وهو القول بتقليد الصحابة- ذهب إليه الشافعي وأحمد رَحِمَهُمَاٱللَّهُ تعالى قال الزركشي: "يجوز تقليد الصحابة فقط، ونقل عن الشافعي في القديم، وكأنه أخذه من تقليده زيد بن ثابت وعثمان وغيرهما. وقد أجاب الروياني بأن ذلك ليس تقليدا وإنما هو اتفاق رأيه لرأيهم وفيه نظر، لأنه صرح في عثمان بالتقليد. ونقل الأستاذ أبو منصور وإمام الحرمين عن أحمد أنه يجوز تقليد الصحابة ولا يقلد أحد بعدهم غير عمر بن عبد العزيز. واستغربه بعض أئمة الحنابلة"[١].

هذا هو المذهب الأول.

(و)المذهب الثاني هو أن الصحابة والتابعين في جواز تقليدهم سواء فقد (قال قوم) لا يقلد (من وراء الصحابة والتابعين) أيا كان، وإنما يقصر

---

(١) البحر المحيط (٨/ ٣٣٥).

الاتباع عليهم، (و)لكن هذا الذي ذكر -من انعقاد الإجماع على منع تقليد غير الصحابة- قول غير صحيح، إذ (كيف تصح دعوى) انعقاد هذا (الإجماع) وقد قال قوم من اهل العلم يجوز تقليد العالم للعالم؟ (وممن قال بـ)ـهذا القول وهو جواز (تقليد العالم للعالم أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، وسفيان الثوري) وهو ما حكى القول به عن ابي حنيفة، ولهذا جوز للقاضي التقليد فيما ابتلي به، قال القرطبي: وهو الذي ظهر من تمسكات مالك في الموطأ. هذا ما تيسر ذكره في شأن هذا المذهب الثاني.

(و)المذهب الثالث جواز تقليد الافضل فقد (قال محمد بن الحسن) الشيباني (يقلد العالم الأعلم) منه (ولا يقلد من هو دونه أو)من هو (مثله)في العلم، وهذا القول نقله عن محمد بن الحسن القاضي في التقريب والروياني.

وهذا القول نقله أبو بكر الرازي عن الكرخي وقال انه ضرب من الاجتهاد فمن قوي رأي الآخر في نفسه على رأيه لفضل عليه فإنه لم يخل في تقليده إياه من استعمال الاجتهاد.

(و)المذهب الرابع الجواز مطلقا فـ(ـقد ذهب الأكثرون من أهل العراق) من الحنفية (إلى جواز تقليد العالم العالم فيما يفتي) به غيره (وفيما يخصه) في نفسه.

(و)المذهب الخامس جواز تقليد العالم العالم في غير ما يفتي به فـ(قد قال قوم) يجوز له ذلك (فيما يخصه) في نفسه (دون ما يفتي به) غيره فما يفتي به غيره يأخذ فيه باجتهاده، وما يخصه هو يأخذ فيه باجتهاد غيره.

(و)المذهب السادس أنه يجوز له الأخذ بقول غيره لكن بشرط ضيق الوقت عن تحصيل الاجتهاد فقد (خصص قوم) هذا الجواز (من جملة ما يخصه) هو في نفسه شيئا واحدا وهو (ما يفوت وقته) ويمضي (لو اشتغل

بالاجتهاد)، وهذا القول يحكى عن ابن سريج، قال الشيخ أبو حامد: حكي عنه أنه قال: انهم إذا كانوا في سفينة وخفيت عليهم القبلة قلدوا الملاحين، وقال ابن دقيق العيد: وقيل إن ضاق الوقت عن الاجتهاد فله ذلك، وهذا قريب لأن المكنة التي جعلناها سببا لوجوب الاجتهاد قد تعذرت بسبب تضيق الوقت[1].

المذهب السابع: أنه يجوز للقاضي دون غيره.

قال الزركشي: " وهذا ظاهر ما نقله الأستاذ أبو منصور عن ابن سريج فانه نصب الخلاف في حاكم تحضره الحادثة ويضيق الوقت عن الاجتهاد، ونقل عن ابن سريج أنه يجوز له أن يحكم بالتقليد ولا يفتي به إلا بعد اجتهاده".

(و)المذهب الثامن هو المنع مطلقا فقد (اختار القاضي رَحِمَهُ ٱللَّهُ) منع المجتهد من التقليد لغيره مطلقا، فذهب إلى (منع تقليد العالم) المجتهد (للصحابة ولمن بعدهم) وعلى هذا المذهب الأكثرون، منهم ابن الصائغ وهو ما اختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب، وهو قول أكثر المالكية، وهو لأشبه بمذهب مالك، وسواء كان الوقت موسعا أو مضيقا، وهو قول عامة أصحاب الشافعي، وهو ظاهر نص الشافعي، كما نقل مثله عن محمد بن الحسن وأبي يوسف وأحمد بن حنبل.

(و)هذا المذهب (هو) المذهب (الأظهر عندنا) في هذه المسألة (والمسألة) على كل حال مسألة (ظنية اجتهادية) لا علمية قطعية.

لكن هذا المذهب هو الذي يظهر رجحانه فيها (والذي) يقضي بهذا الرجحان (ويدل عليه) مصيّرا هذا المذهب هو الأظهر فيها هو (أن تقليد

---

(١) البحر المحيط، ٦/ ٢٨٧.

من لا تثبت عصمته) وكونه محصنا من الخطأ (ولا يعلم بالحقيقة إصابته) للحق والصواب -(بل يجوز ان يقع خطؤه) وأن يحصل منه (و)كذلك يجوز (تلبيسه) الحق بالباطل- وأنّ صحة الاقتداء به حكم لا سبيل الى العلم به إلا من جهة الشرع إذ هو (حكم شرعي) وهو (لا يثبت إلا بـ)ـدليل شرعي يدل عليه ويوجبه كـ(ـنص) من الكتاب أو السنة (أو قياس على) حكم (منصوص) عليه (و)قد ثبت أنه (لا نص) يقضي بهذا الحكم (و)كذلك (لا قياس على نص) يدل عليه، اذ لم يرد جواز اتباع الظن (إلا) في حق (العامي) إذا أفتاه من يقلده، (و)حق (المجتهد) إذا عمل بما غلب على ظنه في مسألة اجتهادية، وانما قلنا ذلك (إذ) ينبغي للمجتهد ان يأخذ بـ)ـما يثمره (نظر نفسه) وأن يعمل به (وإن لم يتحقق) ثبوت هذا الذي يكون عن هذا النظر بحيث يصير قطعيا.

(و)كما ينبغي للمجتهد أن يأخذ بما اداه إليه اجتهاده ينبغي (للعامي) ويجوز له (أن يأخذ بـ)ـرأي هذا المجتهد و(قوله) مقلدا له فيه إذا ظن أنه على الحق، واطمأنت نفسه بقوله.

ومقتضى هذا أن التقليد للغير لا يجوز للمجتهد و(إنما يجوز له الحكم بـ)ـما دل عليه (ظنه) من حكم بعدما يستفرغ الجهد في طلبه، وإنا جاز له الحكم بظنه (لعجزه عن) تحصيل (العلم) في ذلك وإدراكه، (فـ)ـالعمل بظن المجتهد (الضرورة دعت اليه) وقضت بالمصير اليه (في كل مسألة) اجتهادية وهي التي (ليس فيها دليل قاطع) يفيد العلم.

هذا ما يتعلق بموجب جواز عمل المجتهد بالظن.

(وأما العامي فإنما جوز له تقليد غيره) والمراد به الفقيه المجتهد (لـ)ـأجل (العجز عن تحصيل العلم) بذلك الحكم (و) تحصيل (الظن) له (بنفسه) وإدراكه بنظره (والمجتهد) كما هو معروف (غير عاجز)عن تحصيل

العلـم والظـن بنفسـه بـل هو قادر على ذلـك (فلا يكون في معنـى العاجز) الذي يجـوز لـه التقليـد، وإذا كان كذلـك (فـ)ـإنه (ينبغي) له ويجب عليـه (ان يطلب الحق بنفسـه) سـاعيا إلى ادراكـه، ولا يضـره بعد استفراغه الجهـد ما قـد يقع فيـه مـن خطـأ (فانـه يجـوز) جريـان (الخطأ على العالـم) ووقوعه فيـه، ويكون ذلـك إمـا (بوضـع الاجتهاد) وإجرائـه (في غير محله) كالأمور التوقيفية، (و)إما بـ(ـالمبادرة) والمسارعة الى القول بالحكم (قبل استتمام الاجتهاد) وإكماله، (و)إما بـ(ـالغفلة عن) ورود (دليل قاطع) يفيد الحكم في محل الاجتهاد، (و) المجتهد غير عاجز عن معرفة هـذا كله بل (هو قـادر على معرفـة جميع ذلك كلـه) والعلـم بـه (ليتوصـل في بعضهـا إلـى) درك (اليقيـن) وتحصيلـه فيـه (و) يتوصـل (في بعضها إلى) إدراك (الظن) فيه ومن كان هذا حاله (فكيف يبنى هذا الأمـر) –وهـو العلـم بالأمور الدينيـة ومعرفتها– ويؤسسـه (علـى عماية) وفقد بصـر بـه (كالعميان وهـو) في حقيقـة أمره (بصير بنفسـه) قـادر على رؤيـة ما قد يكـون حكما للشـارع في محل نظره واجتهـاده، فكيف يترك هذا الذي قد يبصر بـه ويدركـه بنظـره ويعلـم أو يظن أنه حكـم الله تعالى، ويصير إلى الاخذ برأي لا يعلم حقيقته من حيث مأخذه، ولا وجه اتصاله بالأدلة الشرعية؟ فما تقضى به العقول السليمة وتحكم به هو ان أخذه بما استفاده بنظره أفضل مما سواه وإن كان هذا الذي أدركه بنفسه حكما مظنونا فقط.

(فإن قيـل) كيـف يقضـى بالرجحان ووجـوب الأخذ بما أفـاده نظره (وهو ليـس يقـدر) في المسـائل الاجتهادية (الا على تحصيل ظـن) بحكم فيها (وظن غيـره كظنـه) فكلاهمـا ظـن وكلاهما مبني علـى الاجتهاد، فأي فضـل لظنه هذا علـى ظـن غيره (لاسـيما عندكـم) معشـر المصوبـة (و)أنتـم (قـد صوبتـم كل مجتهد)إذ قلتـم: كل مجتهد مصيب؟

(قلنا) مجيبين عن ذلك: هذا الذي ذكرتموه مردود فإنه (مع) ثبوت (هذا) الذي يُحتم به من تساوي الظنين (إذا حصل ظنه) بحكم معتقدا أنه قد قال به الشارع (لم يجز له) شرعا (اتباع ظن غيره) وتقليده (بل) يجب عليه شرعا أن (يقدم ظنه) وما اعتقده صوابا (على ظن غيره) والشارع هو الذي أوجب عليه اتباع ظنه هذا (فكان ظنه) لذلك (أصلا) شرعيا سواء كان متبعا له أو لا (و) أما (ظن غيره) فإنه يكون (بدلا) عنه، وكونه بدلا عنه (يدل عليه) ويفيده (انه لم يجز) له (العدول إليه) والأخذ به (مع وجود المبدل) منه وهو ظنه القائم به، وتقرير هذا القول بين (فـ)ـإنه (لا يجوز) للمكلف الأخذ بالبدل (مع) حصول (القدرة) له (على) تحصيل (المبدل) وإدراكه، وهذا (كما) يجري في هذا البدل وهذا المبدل يجري (في سائر الأبدال والمبادلات) فالأبدال لا تؤتى إلا بعد تعذر الإتيان بالمبدلات (الا أن يرد نص) شرعي بالحكم (بالتخيير) بين أمرين أو أكثر (فترتفع البدلية) حينئذ، ويصير الكل بمرتبة واحدة (أو يرد نص) شرعي يقضي (بأنه) أي بأن شيئا ما معينا ليس بدلا على وجه الإطلاق وإنما هو (بدل عند الوجود) له يعني عند وجوده وحصول ملكه (لا عند) حصول (العدم) له وفقد ملكه وذلك (كنبت مخاض) وهي التي اكملت عامها الأول ودخلت في الثانية، (وابن لبون) الذي أكمل عامه الثاني ودخل في الثالث اللذين فرض اخراجهما زكاة (في خمس وعشرين من الإبل فإن وجوب اخراج بنت مخاض يمنع من قبول ابن لبون) زكاة في ذلك (والقدرة على شرائه) أي شراء ما ذكر من بنت مخاض (لا تمنع منه) أي من قبوله ولا تدفعه، بل صح هذا القبول لفقد بدله ذاك.

(فإن قيل): أنتم يامعشر من سعى في إلحاق هذا الشخص المتردد حاله بين العامي والمجتهد (حصرتم طريق) تحصيل (معرفة الحق) في هذا الشأن وإدراكها (في) هذا (الإلحاق) المذكور، وقلتم بأن ما فيه ما يوجب إجراء

حكم المجتهد عليه يلحق به، وما فيه ما يلحقه بالعامي يلحق به (ثم) بعد ذلك (قطعتم طريق الإلحاق) إذ منعتم على المجتهد التقليد مطلقا (و)نحن (لا نسلم أن) دليل حكم هذه المسألة و(مأخذه) هو (الإلحاق) المذكور (بل) نقول: إن دليله ومأخذه هو (عمومات) لنصوص شرعية وردت وهي (تشمل) الشخص (العامي والعالم) وذلك (كقوله تعالى: " فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون") وهذا الحكم المقضي به بهذه الآية -وهو سؤال أهل العلم- حكم عام (و)بذلك ظاهره أنه سبحانه (ما أراد) بهذا الخطاب (من لا يعلم شيئا أصلا) بحيث يكون خلوا من أي علم (فإن ذلك) الشخص الذي بهذه المرتبة (مجنون أو صبي بل) أراد به (من لا يعلم) حكم (تلك المسألة) التي عرضت له فجهل حكمها، فدلت هذه الآية على أن كل من جهل حكما ما يفزع إلى سؤال أهل الذكر -وهم العلماء- (و)كما دلت هذه الآية على هذا الحكم دل عليه (كذلك قوله تعالى: " وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"، و)أولو الأمر المراد بهم (هم العلماء) المجتهدون لأنهم أهل الاستنباط من الأدلة الشرعية للأحكام، والدليل على أنهم هم المرادون قوله تعالى: " ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منه".

(قلنا) مجيبين عن ذلك: إن ما ذكرتموه من الآيتين لا يدل على أن المجتهد يجوز له أن يقلد غيره، وهذا واضح (أما قوله تعالى: " فاسئلوا أهل الذكر" فإنه لا حجة فيه) على جواز هذا التقليد وذلك أمر ثابت حاصل (من وجهين) اثنين:

(أحدهما) هو (ان المراد)بهذا الامر الذي ورد في هذه الآية والمقصود (به) هو (امر العوام بسؤال العلماء) واستفتائهم عن امور دينهم التي يجهلونها، فكان ذلك هو مفاد هذه الآية (اذ ينبغي أن يتميز السائل) وهو العامي (عن المسؤول) وهو الفقيه المجتهد. وإذا تقرر هذا (ف)إن (من هو من أهل العلم)

والاجتهاد (مسؤول) مستفتى (و)مقتضى ذلك انه (ليس بسائل و)هو على كل حال مسؤول وعالم (ولا يخرج عن كونه من أهل العلم بأن لا تكون المسألة حاضرة) يعني أن لا يكون حكمها حاضرا في (ذهنه) وعقله حين يسأل عنه (إذ كان هو) في حقيقة أمره (متمكنا من معرفتها) يعني من معرفة حكمها (من غير أن يتعلم) ذلك (من غيره) أو يأخذه عنه.

هذا هو الوجه الأول من هذا الجواب

الوجه (الثاني) منه هو (أن) مدلول قوله تعالى هذا (ومعناه) هو (سلوا) غيركم من أهل العلم (لتعلموا) ما به تتمسكون في شأن أحكام دينكم (أي سلوا عن الدليل لتحصيل العلم) فإن من طلب الدليل وأدركه حصّل العلم بمطلبه، وهذا (كما يقال: كل لتشبع واشرب لتروى) ويزول عطشك.

هذا ما يتعلق بمعنى قوله تعالى: " فاسألوا أهل الذكر" والمراد به.

(وأما اولوا الأمر) في الآية الثانية (فإنما اراد) سبحانه (بهم الولاة) ولاة امور المسلمين (إذ) (أوجب) الله تعالى (طاعتهم) في المعروف (ك)ما وجبت (طاعته تعالى وطاعة رسوله) لكن طاعتهما مطلقة تشمل كل ما أمرا به وكل ما نهيا عنه (ولا يجب على المجتهد اتباع المجتهد) الآخر وتقليده، لأن ظن المجتهد حجة له ما كان ذلك الظن عن اجتهاد تام.

وعلى الجملة (فإن كان المراد بأولي الأمر) في هذه الآية (الولاة) ولاة أمر المسلمين (ف)إن الطاعة) الواجبة لهؤلاء الولاة تكون (على الرعية) وهي جملة الأمة.

(وإن كان المراد) بهم (هم العلماء فـ)إن (الطاعة) لهم واجبة (على العوام) وهم غير المجتهدين. هذا هو الذي نفهمه من هذا اللفظ-أولي الأمر- (ولا

نفهم غير ذلك) منه؛ لأنه لا يدل عليه، وإنما يدل على ما ذكر، كما هو مبين.

هذا ما يجاب به عن دعوى أن جواز التقليد عام يشمل العامي وغيره بدليل عموم الدليلين المذكورين لذلك.

وهذا ما يرد به على هذه الدعوى.

(ثم)نعضد هذا الجواب والرد بما يقويه ويرسخه فـ(ـنقول) في إيراد ذلك: إنه (يعارض هذه العمومات) التي دلت عليها الآيتان (عمومات أقوى منها) في الدلالة على المصير إلى الاجتهاد والأخذ بموجبه وطرح التقليد، وهذه العمومات (يمكن التمسك بها) والاعتصام بموجبها (ابتداء) وتأسيسا للاجتهاد (في) بناء الحكم في هذه (المسألة) وهي: هل يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهدا آخر؟

(و)هذه العمومات قد وردت في أدلة عامة بظاهرها وهي نصوص قرآنية (كقوله تعالى: " فاعتبروا يأولي الأبصار"، وقوله تعالى: " لعلمه الذين يستنبطونه منهم"، وقوله تعالى": أفلا يتدبرون القرءان أم على قلوب أقفالها"، وقوله تعالى: " وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه الى الله"، وقوله تعالى: " فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول"، فهذا) الذي ورد في هذه الآيات من الأمر والاقتضاء الإلهي (كله أمر بالتدبر) واستطلاع أحوال الأدلة ومطاعتها من جهة دلالاتها على الأحكام الشرعية (و)بـ(ـالاستنباط) للأحكام واستخراجها من أدلتها بالاجتهاد والنظر الفقهي (والاعتبار) الاجتهادي المبنى على إلحاق النظائر والأشباه بعضها ببعض (و)هذا (ليس خطابا مع العوام) لأنهم ليسوا ذوي اهلية له فليست لهم قدرة على تحصيل ما ورد فيه من مأمورات بها كالاستنباط والاجتهاد (فلم يبق مخاطبا) به (إلا العلماء) لأنهم هم من قامت بهم شرائط المخاطبة به إذ يستطيعون امتثال ما ورد في ذلك من أوامر والإتيان

بالمأمورات المطلوبة بها، (و)أما العامي (المقلد) فإنه (تارك لـ)هذا الذي ذكر من (التدبر والاعتبار والاستنباط) لأنه ليس من أهله كما تقدم ذكر ذلك، ولا يكلف الله نفسا إلا وسعها.

(و)كما دلت الآية المذكورة على ما ذكر من استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها بالاستنباط والتدبر والاعتبار دل عليه (كذلك قوله تعالى: "اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء") فمقتضى قوله تعالى هذا هو حصر أخذ الأحكام من نصوص الوحي وقصره عليها (وهذا) المعنى بين فيه فإنه (بظاهره يوجب الرجوع الى الكتاب) وحصر الاتباع فيه وحده (فقط) دون ما سواه، (لكن دل الكتاب على) وجوب (اتباع) ما ورد في (السنة) النبوية من أحكام وبيان لها ومعرفة بها، (و)دلت هذه (السنة على) وجوب اتباع ما دل عليه (الإجماع) من أحكام وقول معرفي شرعي (و)دل (الإجماع على) اتباع (القياس) والعمل بمقتضاه وموجبه (فصار جميع ذلك) واقعا تحت قوله تعالى المذكور وهو "اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم" فكان ذلك كله بهذا الاعتبار (منزلا) وإن كان المنزل حقيقة هو ما كان وحيا من ذلك فقط، فإنه قد صار ما سواه مما ذكر منزلا وجوب العمل به وأخذ الأحكام منه، وهذا المنزل وجوب العمل به هو -كما ترى- محصور محدد معين، وإذا كان كذلك (فهو) وحده (المتبع) في أخذ الشعائر والشرائع منه (دون) ما سواه (من أقوال العباد) ونحوها مما لم يأذن الشارع في اتِّباعه، ولم يجعله دليلا شرعيا.

وأنت اذا تأملت في ظواهر هذه النصوص الدالة على وجوب هذا الذي ذكر من الاستنباط والاعتبار والتدبر واتباع ما أمر باتباعه من الأدلة المذكورة (فـ)إنك تجد أنها (ظواهر قوية) في دلالتها على ما ذكر من هذه الأحكام (يقوى التمسك بأمثالها) وتشتد صحة الأخذ بمقتضاها في إثبات الأحكام الشرعية وبنائها (ويعتضد ذلك) ويقوى (بفعل الصحابة رضوان الله عليهم فإنهم) ما

قلد بعضهم بعضا فيما اجتهدوا فيه من مسائل (بل) أخذ كل واحد منهم بما أداه اليه اجتهاده ومن ذلك انهم (تشاوروا) وتحاوروا (في) شأن ما يحكم في (ميراث الجد) من حكم اذا اجتمع في الفريضة والإخوة، (و)في شأن حكم (العول) وهو زيادة الأنصبة على الأسهم، (و)في شأن حكم المرأة (المفوضة) هل لها الميراث وعليها العدة أو لا؟ والمفوضة هنا: هي المرأة التي فوضت إلى زوجها تحديد مهرها وتعيينه، لكنه مات قبل انجاز هذا التحديد بل قبل الدخول بها، (و)كما تحوروا فيما ذكر من هذه المسائل وتناقشوا فيها كذلك تحاوروا وتشاوروا في (مسائل كثيرة) طالبين احكامها، فاجتهدوا في ذلك (و) لم يقلد أي منهم الآخر بل (حكم كل واحد منهم بظن نفسه) وما أداه إليه اجتهاده (ولم يقلد غيره في ذلك) وبهذا نشأت في أحكام هذه المسائل مذاهب مختلفة تقدم ذكرها. وهذا المسار الاجتهادي الذي يوجب طرح التقليد هو ما سار عليه الصحابة ومضوا عليه بلا خلف بينهم في ذلك.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتموه عن الصحابة غير مسلم فإنه (لم ينقل عن طلحة) بن عبيد الله (و)لا عن (الزبير) بن العوام (و)لا عن (سعد) بن وقاص (و)لا عن (عبد الرحمن بن عوف) بن عبد عوف بن عبد الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة القرشي الزهري، أبو محمد، (وهم أهل الشورى) الذين يستشارون في أمور المسلمين، ولم يرو عنهم (نظر في) بناء (الأحكام) والاجتهاد في استنباطها (مع ظهور الخلاف) في هذه المسائل ونحوها مما اختلف فيه المسلمون في ذلك الزمن (و)بهذا (الأظهر) من حالهم (أنهم أخذوا) في هذه المسائل ونحوها (بقول غيرهم) من المفتين في هذه المسائل. وهذا يدل على ثبوت تقليد علماء الصحابة بعضهم لبعض.

(قلنا) مجيبين عن هذا: ليس الأمر كما ذكرتم فإن هؤلاء ما كانوا مقلدين في الأمور الاجتهادية، وإنما (كانوا لا يفتون) غيرهم (اكتفاء بـ)ـفتاوى (من

عداهم) من مجتهدي الصحابة فكانوا لا يصدرون (في) حال استفتائهم (الفتوى) في ذلك مقتصرين على فتوى غيرهم.

(أما عملهم في حق أنفسهم) وفيما يخصهم من حكم فإنه (لم يكن إلا بما سمعوه من النبي ﷺ و)ما أخذوه من (الكتاب) العزيز (وعرفوه) من معانيه وما دل عليه من أحكام وشرائع وشعائر (فإن) عرضت لهم نازلة و(وقعت واقعة) ما (لم يعرفوا حكمها) الشرعي (شاوروا غيرهم) من الصحابة (لتعرّف الدليل) الذي يقضي به في حقها (لا) أنهم كانوا يتشاورون (لـ)ـأجل المصير إلى (التقليد) لغيرهم والاتباع لهم.

(فإن قيل): لقد فهمنا من مقالكم هذا أن تقليد المجتهد للمجتهد ممتنع محظور (فما)ذا (تقولون في تقليد) العالم لـ(ـلأعلم) منه، فإن هذا التقليد قد ذهب بعضهم كالكرخي ومحمد بن الحسن إلى جوازه.

(قلنا) مجيبين عن هذا: (الواجب) على الفقيه المجتهد (أن ينظر أولا) في الأدلة التي يرى أنها تدل على الحكم المطلوب (فإن غلب على ظنه ما) أي الحكم الذي (وافق) ما قال به ذلك (الأعلم) فوقع حافره على حافره (فذاك) أمر بيّن، فإن المعول عليه في ذلك هو ظن ذلك المجتهد فهو المعمول به في واقع الأمر لا رأي ذلك الأعلم، وإن كان يستأنس به في ذلك ويقع الاعتضاد به لرأي ذلك المجتهد.

هذا إن غلب على ظن المجتهد هذا ما وافق رأي الأعلم ذاك.

(و)أما (إن غلب على ظنه) أي ظن هذا المجتهد (خلافه) أي خلاف رأي هذا الأعلم وقوله (فـ)ـإن ما غلب على ظن المجتهد هو المعول عليه. وبناء على ذلك يجب على هذا المجتهد العمل به والأخذ بمقتضاه وطرحه رأي ذلك الأعلم؛ إذ لا يفيده في هذا الشأن كون هذا المجتهد الآخر أعلم منه كما

لا ينفعه فيه بشيء، (فمن أين ينفعـ)ـه (كونه أعلم) منه وأفقه (وقد صار رأيه مزيفا عنده) وباطلا، وقد أدرك ذلك باجتهاده واستفراغه الجهد في العلم به؟

(و)بذلك وجب طرح قول هذا الأعلم؛ لأن الأعلمية هنا لا تأثير لها في منع هذا الطرح لثلاثة أمور قضت بذلك:

أحدها: أن (الخطأ جائز على الأعلم) والأفقه؛ لأنه غير معصوم.

(و)ثانيها أن (ظنه) أي ظن هذا المجتهد (أقوى في نفسه) وأثبت كونه صوابا وحقا (من) كون (ظن غيره) صوابا، والأصل أن لا يراه صوابا على وجه الإطلاق.

(و)ثالثها أن (له أن يأخذ بظن نفسه) ويعمل به (وفاقا) وبالإجماع (و) بذلك (لم يلزمه تقليده لكونه أعلم) وأفقه (فينبغي أن لا يجوز تقليده) واتباعه، فإن ما لا يجوز فعله يلزم فعل ضده، وما لزم فعله لا يجوز المصير إلى خلافه.

(و)هذا الذي تقرر بهذا النظر من أن المجتهد لا يقلد غيره وإن كان أعلم منه (يدل عليه) كذلك (إجماع الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ على تسويغ الخلاف) خلاف العالم للأعلم ومن ذلك تسويغهم خلاف عبد الله (بن عباس، و)عبد الله (بن عمر، و)عبد الله (بن الزبير وزيد بن ثابت وأبي سلمة بن عبد الرحمن وغيرهم من أحداث الصحابة) وصغارهم وتجويزهم لهم منازعتهم في الفتوى (لأكابر الصحابة) كعلي وعثمان و(لأبي بكر ولعمر رضي الله عن جميعهم) وأرضاهم.

نعم، قد يقول قائل: إن التفاوت في العمر قد لا يكون موجبا للتفاوت في العلم بحيث يكون الأكبر سنا هو الأعلم إذ يجوز العكس؛ لأنه قد يكون الأصغر سنا هو الأعلم، لكن ما ذكروا من أكابر الصحابة هم الأكبر سنا وهم الأعلم كذلك ممن دونهم في السن.

(فإن قيل): إذا كان المجتهد لا يجوز له أن يقلد من هو الأعلم منه (فهل من فرق) في ذلك (بين ما يخصه) من حكم في نفسه (وبين ما يفتي به) للناس من حكم، أو أن ذلك كله على سواء لا يجري فيه أي فرق، فلا يجوز له أن يقلد في أي شيء من ذلك كيفما كان؟

(قلنا) مجيبين عن ذلك: (يجوز له أن ينقل لـ)ـالسائل (المستفتي مذهب الشافعي) مثلا (ومذهب أبي حنيفة) مثلا فيخبره بذلك إذا طلب منه ذلك (لكن لا يفتي من يستفتيه) هو ويسأله عن رأيه الفقهي في مسألة ما (بـ)ـقول جرى فيه على (تقليد غيره) واتباعه (إذ لو جاز ذلك) وهو الإفتاء بالتقليد وأقوال العلماء (لجاز) إصدار (الفتوى) والقيام بها (للعوام) إذ لا يعجزهم نقل أقوال العلماء وإخبار الآخرين بها.

هذا ما يتعلق ببيان منع تقليد المجتهد لغيره سواء كان أعلم منه أو لا إذا كان في فسحة من أمره الزماني وتأتى له الاجتهاد، وأمكن صدوره منه بحيث يتسع الوقت لتحصيل الحكم الذي يطلبه قبل فوات وقت الحاجة إليه، وهذا يجري فيما يخصه وما يفتي به، لكن ما يفتي به إنما يصير فيه إلى التقليد إذا لم يجد فسحة في الزمن لإدراك الحكم الذي هو مطلبه وتحصيله باجتهاده، فإن أمكن له ذلك فإنه ينكف عن التقليد.

(وأما ما يخصه إذا ضاق الوقت) عن كسبه بالاجتهاد وتحصيله بالنظر الفقهي (وكان في البحث) عن إدراكه ومعرفته (تفويت) للفعل المتعلق به (فـ)ـإنه محل تأمل وبحث موجبه هو (هذا) الحال الذي عليه هذا المجتهد هنا فـ(ـهل يلحقه) هذا الحال (بـ)ـالعامي (العاجز) عن الاجتهاد ويصيره مثله (في جواز التقليد) له أو لا؟

هذا الأمر (فيه نظر فقهي) أوجبه ما بين صفة المجتهد وصفة العجز عن الاجتهاد في هذه المسألة من التعارض، وذلك مما يوجب الترجيح بين المناطين المتعارضين في حقه، (و)هذا الضرب من النظر الفقهي (ذكر مثله في مسألة) ترك الوضوء و(العدول إلى التيمم عند) حصول (ضيق الوقت) بحيث لو اشتغل بالتوضؤ فات وقت الصلاة.

والذي تقرر في ذلك هو التيمم لتحصيل فضيلة الوقت (و)كما جرى هذا الضرب من النظر الفقهي في هذه المسألة جرى كذلك في مسألة (تناوب جماعة) من الناس (على بئر ماء) لجلب الماء منه، وإذا وقع استمرار انتظار الحصول على الماء فإنه قد يفضي ذلك إلى خروج وقت الصلاة وفواته، فهذا أيضا قد يقضى فيه بالعدول إلى التيمم، وبناء على هذا الاحتمال القائم بمسألة المجتهد الذي بهذا الحال اختلف الأصوليون في حكمها: فقد حكي عن ابن سريج وابن دقيق العيد جواز ذلك، ولكن الجمهور على خلاف ذلك.

وعلى كل (فهذه المسألة) ليست قطعية من حيث ما يقرر فيها من حكم وإنما هي في ذلك (محتملة) من حيث ما يقرر فيها من حكم وما تقتضيه بحالها من حكم في ذلك، فتقرير جواز تقليد المجتهد الذي بهذا الحال وعدم ذلك كلاهما محتمل (والله تعالى أعلم) بالصواب وإليه المرجع والمآب.

وبهذا ينتهي الكلام في هذا الفن الأول المعقود في بيان الاجتهاد والنظر من هذا القطب الرابع المرسوم في حكم المستثمر، وهو المجتهد وفي إيراد ما يتعلق بذلك من مسائل ومباحث.

فلنصر إلى ما بعد هذا الفن الأول قائلين:

(الفن الثاني من هذا القطب:
في التقليد والاستفتاء وحكم العوام فيه)

يعني هذا هو (الفن الثاني من هذا القطب) الرابع المرسوم والموضوع في حكم المجتهد، وهذا الفن الثاني موضوع (في بيان التقليد) وما يراد به (و)في بيان (الاستفتاء) وهو طلب الفتوى (و)بيان (حكم العوام) وهم غير المجتهدين (فيه) أي في الاستفتاء هل هو واجب عليهم أو لا؟

هذا هو متضمن هذا الفن على وجه جملي، وإذ قد نجز بيان هذا المتضمن مجملا فإنه يصار إلى بيانه مفصلا، (و)هذا يتحقق بقسم ما تركب منه هذا المضمون إلى مسائل، وهذا يكون بجعل كل موضوع مترجما عليه بمسألة، (و)هذا ما وقع المضي عليه فأثمر ذلك أن (فيه) أي هذا الفن (أربع مسائل) فلنصر إلى إيرادها مفصلا في مضامينها القول على الولاء قائلين:

المسألة الأولى:

(مسألة) موضوعة في بيان معنى التقليد وتعريفه وفي بيان أنه ليس طريقا إلى العلم على وجه الإطلاق

هذا هو مضمون هذه المسألة.

فلنصدر القول فيها بتعريف التقليد فنقول: التقليد لغة: جعل الشيء في العنق حال كونه محيطا به، وهو مأخوذ من القلادة التي يقلد بها كيفما كانت، ومن هذا أخذ قولهم: قلدت الهدي وقلدت الزوجة بقلادة. ومنه كذلك أخذ لفظ التقليد هنا، فكأن الحكم المقلد فيه في تلك الحادثة قد جعل كالقلادة في عنق من قلد فيه.

هذا هو المعنى اللغوي للفظ التقليد هذا، وأما حده اصطلاحا، فإنه مختلف فيه، فكان عن ذلك تعريفات:

أحدها: (هو قبول قول) في الدين من قائله (بلا حجة) ولا برهان بحيث لا يعلم من أين أخذه هل هو الكتاب أو السنة أو القياس أو غير ذلك؟ ولفظ القبول هنا معناه اعتقاد الصحة، سواء وقع العمل به أو لا، ثم إن القول هنا يشمل ما كان موضوعه العقيدة وما كان موضوعه العمل، ولا يدخل في ذلك ما كان معلوما من الدين بالضرورة. وقد ذهب إلى القول بهذا التعريف موافقا للمصنف فيه القفال الشاشي.

ثانيها: قبول قول من القائل به من غير حجة تظهر على قوله.

وإن كان متيقنا أنه لا يكون إلا عن حجة. وهذا التعريف قال به أبو حامد في تعليقه والأستاذ أبو منصور، وعليه ابن الحاجب وغيره.

وثالثها: اتباع من لم تقم باتباعه حجة ولم يستند إلى علم.

هذا هو تعريف التقليد هذا هنا.

وقد انبنى على هذا التعريف وما فيه من خلف مسألتان:

إحداهما: العمل بقول النبي ﷺ هل يسمى تقليدا؟

ما تقرر في ذلك هو أنه إن قيل بالتعريف الثاني لا يسمى تقليدا، لأن قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ هو نفسه حجة، كذا قال ابن القطان وغيره.

وإن قيل بالتعريف الأول فهو تقليد، لفقد المقلد العلم بمأخذ ما أفتي به من حكم، هل هو القرآن أو غيره؟

ونقل عن الشافعي أنه تقليد، وتردد فيه ابن دقيق العيد، واختار ابن السمعاني أنه لا يسمى تقليدا، بل هو اتباع؛ لأن الدليل قد قام في أن له حجة، فلا يكون ذلك -وهو قبول قوله- قبول قول في الدين من قائله بلا حجة.

وأغرب القاضي في التقريب، فنقل الإجماع على أن الآخذ بقول النبي عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ليس بمقلد، بل هو صائر إلى دليل وعلم يقين.

وأنكر الزركشي ثبوت هذا الإجماع، وقال: "فأما كونه صائرا إلى دليل وعلم يقين فلا ريب فيه، وأما كونه لا يسمى تقليدا فمردود بالخلاف السابق، وقد قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: ولا يجوز تقليد سوى النبي ﷺ"[1].

ثانية المسألتين: أخذ العامي بقول المجتهد هل يسمى تقليدا أم لا؟

اختلف في ذلك، فقيل: إنه ليس بتقليد؛ لأنه لا بد له من نوع اجتهاد، وبهذا جزم القاضي والآمدي وابن الحاجب، وحكي عن الأستاذ أبي إسحاق.

وإنما لم يكن هذا تقليدا لأن هذا العامي بذل مجهوده في الأخذ بقول الأعلم، فلم يأخذ به إلا بعد ما غلب على ظنه أنه الصواب والحق.

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٢٧١.

" وقال القاضي في مختصر التقريب: الذي نختاره أن ذلك ليس بتقليد أصلا، فإن قول العالم حجة في حق المستفتي. نصبه الرب علما في حق العامي، فأوجب عليه العمل به، كما أوجب على المجتهد العمل باجتهاده، واجتهاده علم عليه. ويتخرج من هذا أنه لا يتصور تقليد مباح في الشريعة، لا في الأصول ولا في الفروع. إذ التقليد على ما عرفه القاضي: اتباع من لم يقم باتباعه حجة ولم يستند إلى علم. قال: ولو ساغ تسمية العامي مقلدا مع أن قول العالم في حقه واجب الاتباع جاز أن يسمى المتمسك بالنصوص وغيرها من الدلائل مقلدا. قال القاضي: ولأنه يستند إلى حجة قطعية وهو الإجماع، فلا يكون تقليدا. وهذا بناء منه على أحد تفسيري التقليد.

وذهب معظم الأصوليين - قاله إمام الحرمين - إلى أنه مقلد له فيما يأخذه، لأنا إن فسرناه بقبول القول بلا حجة فقد تحقق ذلك، إذ قوله في نفسه ليس بحجة، وإن فسرناه بقبول القول مع الجهل بمأخذه فهو متحقق في قول المفتي أيضا. قال ابن السمعاني: ولعله الأولى، لأنه لا يعرف حجة ما يصير إليه من الحكم قبل، والإجماع سبق القاضي. على أن العوام يقلدون المجتهدين، ولو لم يكن تقليدا فليس في الدنيا تقليد. ومن نظر كتب العلماء والخلافيين وجدها طافحة بجعل العوام مقلدين"[1].

هذا ما يتعلق بالشطر الأول من هذه المسألة وهو بيان معنى التقليد.

فلنصر إلى ذكر الشطر الثاني وهو بيان أن التقليد ليس طريقا للعلم قائلين:

قد ثبت وتقرر أنه وقع الخلف في إفادة التقليد العلم على مذهبين:

أحدهما: أنه (ليس ذلك) -وهو قبول قول بلا حجة وهو التقليد- (طريقا إلى) تحصيل (العلم) وإدراكه فهو لا يوصل إلى العلم (لا في الأصول) وهي

(١) البحر المحيط (٨/ ٣٢٠).

الأمور العلمية القطعية الأساسية كالعقائد (ولا في الفروع) وهي الأمور العملية المتعلقة بالأعمال، وهي فروع عن تلك الأصول باعتبار أن هذه لا توجد صحيحة إلا بوجود تلك الأصول صحيحة.

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة وهو المذهب الصحيح الراجح.

(و)المذهب الثاني: أن التقليد طريق للعلم وسبيل إليه. وبناء على ذلك (ذهب الحشوية) - بفتح الحاء والشين وسكونها- والمراد بها هنا الأثريون (والتعليمية) -وهي فرقة باطنية تقول بأن العلم يؤخذ من المعصوم- (إلى أن طريق معرفة الحق) والصواب في سائر الأديان هي (التقليد) والاتباع (وأن ذلك هو الواجب) المحتم على الكل إلا المعصوم (وأن البحث) لأجل بناء الأحكام (والنظر) وإعمال الذهن في ذلك فعل (حرام) شرعا فلا يجوز ذلك ولا يسوغ إتيانه.

نعم هذا ما تتلفظ به هذه الطائفة المعروفة بالتعليمية وتبوح به.

قال المصنف في فضائح الباطنية: " وأما التعليمية فانهم لقبوا بها لأن مبدأ مذاهبهم ابطال الرأي وإبطال تصرف العقول ودعوة الخلق الى التعليم من الامام المعصوم وانه لا مدرك للعلوم الا التعليم ويقولون في مبتدأ مجادلتهم الحق اما ان يعرف بالرأي وإما ان يعرف بالتعلم وقد بطل التعويل على الرأي لتعارض الآراء وتقابل الاهواء واختلاف ثمرات نظر العقلاء فتعين الرجوع الى التعليم والتعلم وهذا اللقب هو الاليق بباطنية هذا العصر فان تعويلهم الاكثر على الدعوة الى التعليم وابطال الرأي وايجاب اتباع الامام المعصوم وتنزيله في وجوب التصديق والاقتداء به منزلة رسول الله ﷺ"(١).

(١) فضائح الباطنية (ص: ١٧).

هذه هي صورة مذهب هؤلاء القوم ومتضمنه.

ولا نزاع عقلي أو شرعي في فساد مذهب هؤلاء الناس.

(ويدل على بطلان مذهبهم) هذا وفساده (مسالك) عقلية وشرعية تفيد الحكم بذلك على قطع وجزم، فلنذكر من ذلك مسلكين:

(الأول) من هذه المسالك (هو أن) كل متبع ومعمول برأيه لا يكون له ذلك إلا إذا قضى برهان بذلك وأوجبه بحيث تكون العقول مؤمنة بذلك وخاضعة له، فثبوت (صدق) الشخص (المقلد) وكونه لا يقول إلا حقا (لا يعلم ضرورة) بحيث تقضي به العقول بالضرورة العقلية، إذ كون شخص ما صادقا وغير صادق كلاهما محتمل، وإذا كان كذلك (فـ)ـإنه (لابد من دليل) يقضي بصدقه ويدل عليه، فإن عدم هذا الدليل فإنه لا يصدق (ودليل الصدق) صدق النبي (المعجزة) التي دلالتها تصديق من جرت على يده، (فيعلم صدق الرسول- عَلَيْهِ السَّلَامُ- بمعجزته) التي أيده الله تعالى بها تصديقا له وبيانا لكونه رسولا منه سبحانه.

(و)أما (صدق كلام الله) يعني أن التصديق بأن هذا الكلام الذي أوحي به إلى النبي هو كلام الله يكون (بإخبار الرسول عن) كونه كلام الله وهذا يدل على ثبوت (صدقه) من حيث إنه كلام رب العالمين.

هذا ما ظهر لي تقرير كلام المنصف هذا عليه. إذ ظاهره هو أن كلام الله متوقف على تصديق الرسول له فيكون صدقه مكتسبا من هذا التصديق وهذا باطل، فإن كلامه تعالى صادق على كل حال. فالرسول إذا أخبر أن كلاما ما هو كلام الله فإن ذلك كاف في العلم بأنه كلام حق لا يتطرق إلى أنه كذلك ريب وشك.

هذا ما يتعلق بكون كلامه تعالى كله حقا لا ينفك عنه الصدق.

(و)أما (صدق أهل الإجماع) فيما انعقد عليه إجماعهم من حكم وأنه صواب فإنه يكون (بإخبار الرسول) عَلَيْهِ السَّلَامُ (عن عصمتهم) من الخطإ الذي من ضمنه الضلالة.

وعلى وجه الجملة يجب أن يعلم أن كل ما يحكم به من حكم، وما يفتى به من فتوى لا بد له من مستند ودليل. (و)في هذا المساق قد قرر الشارع أنه (يجب على القاضي الحكم بقول العدول) وشهادتهم وهو بهذا الاعتبار مصدقهم فيما شهدوا به تصديقا أوجبه الشارع (لا بمعنى اعتقاد صدقهم) على قطع وجزم (لكن بمعنى أنه صدقهم من حيث دل) دليل (السمع على) ثبوت (تعبد القضاة) على وجه الوجوب (باتباع) ما قضت به (غلبة الظن) إذا أفادته شهادة الشاهد، سواء (صدق الشاهد) فيما شهد به (أو كذب) بحيث يكون قد أتى بشهادة زور.

(و)كما يجب على القاضي اتباع مفاد شهادة الشهود إذا غلب على ظنه صحة ذلك (يجب على العامي) كذلك (اتباع المفتي) فيما أفتاه به من حكم شرعي، وإنما وجب ذلك على العامي (إذ دل الإجماع على أن فرض العوام) هذا من باب الحذف والإيصال يعني أن الأمر المفروض على العوام الواجب عليهم هو (اتباع ذلك) والأخذ به سواء (كذب المفتي أم صدق) وسواء (أخطأ أم أصاب) ما دام مفتيا يعتقد من استفتاه أنه أمين وفقيه صادق، وهذا الذي قضي به من وجوب عمل القاضي بشهادة الشهود ما دام قد ظن صدقهم، وكذلك ما قضي به من وجوب عمل العامي بقول المفتي لم يكن ذلك كله مشروعا إلا عن برهان قضى بذلك وحجة أوجبته.

وهذا أمر بيّن (فقبول) العامي (قول المفتي و)قبول الحاكم قول (الشاهد) إنما (لزم بحجة الإجماع فـ)ـهذا القبول الذي يكون من الحاكم والعامي (هو

قبول قول بحجة) وهي حجة الإجماع، ثم إن العمل بالشهادة حكم قرآني وسني، (فلم يكن) قبول هذا القول (تقليدا) واتباعا للمفتي ولا للشاهد، وإنما قلنا إن هذا لم يكن تقليدا لأنه تصرف مستند إلى ما ذكر من الحجة، فمن توهم أن هذا تقليد (فإنا) ننبهه إلى أننا (نعني بالتقليد قبول قول) من قائله (بلا حجة) ولا برهان يدل على أنه حق وصواب، والمضي في هذا السبيل الذي هو التقليد باطل (فـ)إنه (حيث لم تقم حجة) على ثبوت أمر ما (ولم يعلم) ثبوت (الصدق) له (بضرورة) عقلية ونحوها (ولا بدليل) يدل عليه (فـ)إن (الاتباع فيه) والتقليد للقائل به ما هو إلا (اعتماد على الجهل) والأخذ به.

هذا هو المسلك الأول الدال على أن التقليد تصرف باطل وعمل فاسد.

(المسلك الثاني) في ذلك (هو أن) يوجه الخطاب إلى هؤلاء المجوزين للتقليد فـ(يقال لهم) في بيان مجرى فساد مذهبهم هذا: (أتحيلون) وقوع (الخطإ على مقلدكم) وتمنعون ذلك عنه، بحيث ترون أن الخطأ محال صدوره منه (أم تجوزونه) عليه؟

(فإن جوزتموه) عليه واعتقدتم إمكان صدوره منه (فإنكم شاكون) مرتابون (في صحة مذهبكم) هذا (وإن أحلتموه) وقلتم إنه يمتنع صدور ذلك منه ويستحيل (فـ)إننا نقول لكم: (بم عرفتم استحالته) وامتناعه؟ (أ)عرفتم ذلك (بضرورة عقل) -فيه إضافة المدلول للدليل- يعني أعرفتموه بالضرورة التي دل عليها العقل (أم) عرفتموه (بنظر) وتأمل وإعمال الذّهن (أو) عرفتموه بـ(تقليد) للغير واتباع له (و)قد ثبت في واقع الأمر أنه (لا ضرورة) قاضية بذلك (ولا دليل) يفيده ويدل عليه، فلم يبق ما يمكن أن يستند إليه ذلك سوى التقليد.

(فإن) كنتم قلدتم هذا الذي (قلدتموه في) رأيه ذلك اعتمادا على (قوله: إن مذهبه حق) وإنه الصواب (فبم عرفتم) ثبوت (صدقه في تصديقـ)ـه (نفسه)

وحكمه على مذهبه بأنه الصواب والحق. (وإن) كنتم قلدتموه فيه لأنكم (قلدتم فيه) أي في هذا المذهب (غيرَه) إذ كان هو من أمركم باتباعه والأخذ به لأنه حق (فبم عرفتم صدق) هذا (المقلد الآخر) الذي قلتموه وقبلتم قوله هذا، فهل عندكم برهان وحجة على صدق قوله هذا وأنه حق وصواب؟ فإن عولتم على دليل يدل على ذلك فأتوا به (وإن عولتم على سكون النفس إلى قوله) واستحسانكم له فقط فإن ذلك شيء لا قيمة له إذ ليس بحجة ولا دليل وإلا (فبم تفرقون بين سكون نفوسكم) إلى هذا القول واطمئنانكم به (وسكون نفوس النصارى واليهود) إلى ما هم عليه من معتقدات باطلة واطمئنانهم بها (وبم تفرقون) أيضا (بين مقلّدكم) بفتح اللام الذي اتبعتموه في قوله (إني صادق) في قولي (مُحِق) -بضم الميم وكسر الحاء- أي ناطق بالحق آتٍ به في رأيي وقولي (وبين قول مخالفكم) الذي يقول في حق قوله أو قول مقلَّده: إنه صادق فيه ومحق بما جاء به فيه، وإن قول مقلدكم قول باطل؟

لا فرق بينهما؛ إذ بالضرورة العقلية يدرك أنه لا فرق بين قول مقلدكم هذا وقول مخالفه، ومخالفكم في هذا الذي أنتم عليه من التقليد.

هذا ما يقال لهؤلاء المقلدين لبيان فساد مذهبهم هذا الذي هو التقليد وقبول القول بلا دليل قاض بقبوله، واعتباره صوابا.

(ويقال لهم) أيضا (في) شأن ما هم عليه من (إيجاب التقليد) وأنه الحق (هل تعلمون وجوب التقليد) على الناس سوى المعصوم ولزومه (أو لا) علم لكم بذلك؟

(فإن قلتم إنكم لم) تعرفوا ذلك و(لم تعلموه فلم قلدتم) ودعوتم الناس إلى التقليد، (وإن) قلتم إنكم قد (علمتم) ذلك وأنه أمر ثابت عندكم فإنه يقال لكم بماذا علمتم ذلك؟ (أ)علمتموه (بضرورة) عقلية أو شرعية (أم) علمتموه

بنظر واستدلال (أو) علمتموه بـ(تقليد) لمن قال به وصححه؟ (و)بهذا (يعود عليهم السؤال) الذي مضى ذكره (في) شأن (التقليد) مرة أخرى، فيقال لكم فيه: بم عرفتم صدق من قلدتم في ذلك؟ فإن اعتمدتم على سكون النفس في ذلك فبم تفرقون بين سكون نفوسكم وسكون نفوس النصارى واليهود بما هم عليه، وبماذا تفرقون بين قولكم هذا وقول من يخالفكم في ذلك؟

(و)إنما يرجع عليهم هذا السؤال إذ (لا سبيل لهم إلى النظر) سوق (الدليل) على صحة رأيهم هذا، وإذا كان هذا هو حالهم (فـ)إنه (لا يبقى) ما يتمسكون به في إثبات ذلك (إلا إيجاب التقليد) وفرضه (بالتحكم) وهو القول بحكم لا برهان ولا دليل عليه.

(فإن قيل) يعني فإن قال قائل منهم (عرفنا صحته بـ)ـدليل قضى بذلك وهو (أنه مذهب للأكثرين) من الخلق، فأكثر الناس مقلدون في أمروهم الدينية وإذا كان هذا المذهب بهذا الحال (فهو أولى بالاتباع) وأحرى بأن يتخذ مذهبا يمضى عليه في هذا الشأن. فما عليه جماهير الناس هو الذي يكون صوابا وحقا.

(قلنا) مجيبين عن هذا القول: نعم، ما ذكرتموه صحيح، فإن أكثر الناس مقلدون لا ناظرون ولا مجتهدون، وما ذلك إلا لأنهم عاجزون عن الاجتهاد والنظر الفقهي (و)إلا فـ(ـبم تنكرون على من يقول: الحق) في الأمور المعرفية العلمية (دقيق غامض) يخفى دركه عن كثير من الناس فـ(ـلا يدركه إلا الأقلون) منهم (ويعجز عنه) يعني عن إدراكه والاطلاع عليه (الأكثرون) وإنما كان كذلك (لأنه يحتاج) دركه وتحصيله (إلى) قيام (شروط كثيرة) بمن يحصله ويدركه (من الممارسة) لإعمال الذهن في المسائل الاجتهادية والنظرية والمعرفية (والتفرغ للنظر) وصرف الهمة إليه (و)من (نفاذ) أي ولوج ودخول (القريحة) إلى مضامين مآخذ المعارف ومن اتقادها (و)من

(الخلو عن الشواغل) للذهن والعقل عن النظر والاجتهاد والبحث عن خفايا وخبايا ما فيه البحث والنظر، وهذا الخلو هو ما يحقق ما تقدم من التفرغ للنظر والانصراف إليه.

والذين قامت بهم هذه الشروط هم على الدوام قلة، وقد يكونون غرباء في قومهم وبينهم، وهذا أمر يدل عليه الواقع والمشاهدة.

(ويدل عليه أيضا أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ كان محقا) أي آتيا بالحق ناطقا به (في ابتداء أمره) وبعثته مستمرا على ذلك، (و)لكنه لم ينصر ولم يعضد بل (هو في) ذلك لم يوافقه ولم يصدقه (إلا شرذمة يسيرة) أي زمرة من الناس قليلة، وهم أصحابه الأولون السابقون في الدخول إلى الإسلام، فكان -عَلَيْهِ السَّلَامُ- بهذا الذي هو عليه حاله (على خلاف) حال (الأكثرين) من الخلق الذين في زمانه وغيره، وهذا الحال -وهو كثرة الضالين- هو الأصل في الناس (و)هذا حكم قرر في القرآن نفسه بالنص عليه فـ(ـقد قال تعالى: "وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله") وهذا أمر مشاهد لا سبيل إلى إنكاره و(كيف) يتأتى إنكار ذلك (وعدد الكفار في زماننا أكثر) من المؤمنين، وهذا غير مخصوص بزمان دون آخر بل الكفار في جميع الأزمنة والأعصار يفوقون أهل الإيمان أضعافا مضاعفة.

هذا ما نجيبكم به على استدلالكم على صحة التقليد بكثرة أهله.

(ثم) نقول لكم في مجرى مزيد توسيع لهذا الجواب إنه (يلزمكم) في إثبات هذه الدعوى -وهي أن أكثر الخلق على التقليد- ويجب عليكم (أن تتوقفوا) عن المصير إلى هذه الدعوى والقول بها (حتى تدوروا في جميع) أرجاء (العالم) وأطرافه (وتعدوا جميع المخالفين) لهذا الذي ذكرناه من القول وتحصوهم (فإن ساووهم) أي ساووا من هم على هذا الذي ذكرناه من الجهل فـ(ـتوقفوا) عن الحكم في ذلك (وإن غلبوا) فكانوا هم الأكثرين

(رجحوا) على من سواهم، وإذا حصل ذلك فإنه يقضي بموجبه وهو أن التقليد هو مذهب الأكثرين وأنه الصواب (و)لكن كيف يمكن أن يجعل هذا هو الصواب (وهو على خلاف نص القرآن) الكريم نفسه فقد (قال الله تعالى: " وقليل من عبادي الشكور") وقال سبحانه: (" ولكن أكثرهم لا يعلمون") وقال تعالى: ("وأكثرهم للحق كارهون"). فهذه كلها نصوص قرآنية دالة على أن الأكثرين من الناس جهّال كارهون للحق لا يشكرون.

(فإن قيل) هذا الذي ذكرتموه من كون أغلب الناس على جهل مردود بما ورد من الأحاديث على خلافه (فقد قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: " عليكم بالسواد الأعظم") هذا الخبر أخرجه أحمد عن النعمان بن بشير، قال: قال رسول الله ﷺ، على هذه الأعواد، أو على هذا المنبر،: «من لم يشكر القليل، لم يشكر الكثير، ومن لم يشكر الناس، لم يشكر الله. والتحدث بنعمة الله شكر، وتركها كفر، والجماعة رحمة، والفرقة عذاب» قال: فقال أبو أمامة الباهلي: «عليكم بالسواد الأعظم؟» قال: فقال رجل: ما السواد الأعظم؟ فقال أبو أمامة: «هذه الآية في سورة النور» ﴿فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيۡكُم مَّا حُمِّلۡتُمۡۖ﴾.

(و)قال عَلَيْهِ السَّلَامُ كذلك: (من سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، والشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد).

هذا الخبر أخرجه الترمذي -واللفظ له- وغيره عن ابن عمر قال: خطبنا عمر بالجابية فقال: يا أيها الناس، إني قمت فيكم كمقام رسول الله ﷺ فينا فقال: "أوصيكم بأصحابي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب حتى يحلف الرجل ولا يستحلف، ويشهد الشاهد ولا يستشهد، ألا لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان، عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة

فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد، من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، من سرته حسنته وساءته سيئته فذلك المؤمن".

فهذه النصوص تدل كلها على أن مذهب الأكثرين وطريق سواد الأمة أولى بالاتباع، وأحرى بأن يمضى فيه.

(قلنا) مجيبين عن هذا: إن هذه النصوص لا يصح التمسك بها في هذا المقام إذ (بم عرفتم صحة هذه الأخبار و)هي في واقع أمرها (ليست متواترة) فإن كنتم عرفتم ذلك بدليل يقضي به فما هو هذا الدليل "قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين" (فإن) لم تكونوا قد عرفتم ذلك بدليل يدل عليه ولكن ذلك (كان) منكم (عن تقليد) لغيركم واتباع له فقط (فبم تتميزون) في تقليدكم هذا (عن مقلد آخر) يرى أن هذه الأخبار غير صحيحة فـ(ـاعتقد فسادها) وبطلان الاحتجاج بها في هذا المقام.

هذا ما يقال لكم جوابا عن استدلالكم هذا (ثم) يقال لكم أيضا: (لو صح) هذا الذي احتججتم به من هذه الأخبار، وصير إلى الأخذ بها لذلك (فـ)ـإن (متبع السواد الأعظم) والجمهور من أهل الإيمان عملا بهذه الأخبار (ليس بمقلد) فلم يكن ذاهبا إلى ذلك عن جهل (بل) كان ذاهبا إليه عن علم فقد (علم) وأدرك (بقول الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ) هذا (وجوب) الاقتداء بهذا السواد و(اتباعه، وذلك قبول قول بحجة و)دليل يقضي به (و)بذلك يتقرر أنه (ليس بتقليد) وهو قبول قول من قائله في أمور الدين بلا برهان ولا دليل.

(ثم) بعد بيان هذا كله نقول في مجرى الكلام على هذه الأخبار والاستدلال بها: إن (المراد بهذه الأخبار) والمعنى المقصود بها قد (ذكرناه) وبيناه (في كتاب الإجماع) وهذا المعنى المراد بها ليس هو النهي عن الاجتهاد واتباع

الدليل متى صح وثبت بل (إنه) النهي عن (الخروج عن موافقة الإمام) ولي أمر المسلمين الشرعي (أو) الخروج عن (موافقة الإجماع) والتمرد عليه.

وبهذا كله تعلم فساد استدلال دعاة التقليد هؤلاء بهذه النصوص وما سبقها.

وإذا تبين هذا فلنصر إلى إيراد الشبه الأخرى التي يتمسك بها أرباب هذه الدعوى قائلين:

لم يستدل أرباب هذا الرأي على رأيهم هذا بما ذكر وحده بل (لهم شبه) أخرى يحتجون بها على رأيهم هذا منها:

(الشبهة الأولى) هي (قولهم: إن) النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتردي في الضلالات فـ(ـالناظر) الآخذ لمعارفه العقدية وغيرها من النظر (متورط) أي واقع (في) ورطة (الشبهات) التي يتكدر بوقوعها في النفس درك الحق، ويحجب بها صفاء الحق ويستتر عن مرآة البصيرة. (و)بهذا قد (كثر ضلال الناظرين) واضطرابهم، فتحقق بهذا أن سلوك مسلك النظر فيه هذا الخطر، وإذا كان كذلك (فـ)إنه يجب اجتنابه، وهذا الاجتناب الحكم به بين كونه أمرا مشروعا (فترك الخطر وطلب السلامة أولى) وأحرى وإن كان محله مظنة لبعض المنافع؛ إذ درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

هذا هو مضمون هذه الشبهة فإن تمسك بها متمسك نصرة لهذا الرأي (قلنا) في رد ذلك (و)بيان بطلانه: إن الذي ثبت بالحجة والبرهان هو ضلال المقلدين ووقوعهم في العماية فقد ثبت على قطع وجزم أنه (قد كثر ضلال المقلدين) وتيهانهم في العماية وذهاب البصيرة، هذا هو المعنى المراد هنا إن ضبط لفظ "ضلال" بلفظ المصدر، فإن ضبط بصيغة الجمع -بحيث تضم طاؤه مع تشديد لامه- فإنه قد يكون فيه إضافة الصفة للموصوف؛ يعني المقلدين

الضلال الذين ضلوا بسبب تقليدهم (من اليهود والنصارى) وإذا كان ضلال هؤلاء أمرا واقعا (فبم تفرقون بين تقليدكم) المقام على اتباع المقلَّدين بلا دليل ولا برهان (وتقليد سائر الكفار) لأئمتهم وآبائهم (حيث قالوا) في بيان حالهم العقدي والمعرفي (إنا وجدنا ءاباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون)، وحيث قالوا: " إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا".

لا فرق بينكم وبينهم، فالتقليد له حقيقة واحدة ومأخذه واحد ثم إنه متمسك أرباب الكفر فيما هم عليه من كفر وشرك، وبذلك فإنه مذموم، وهذا بيِّن من حاله (ثم نقول) في مزيد تقرير لذلك (إذا وجبت المعرفة) شرعا، وكان تحصيلها أمرا ضروريا في قول الحق وفعله وبيانه والمضي على موجبه وكان ذلك لا يدرك إلا بالنظر (كان التقليد) وقبول القول بلا برهان ولا حجة تقتضيه وتدل عليه (جهلا وضلالا) وهذا الحكم الذي هو الحق -وهو أن التقليد جهل وضلال- مما قد خفي عليكم (فكأنكم) باعتبار هذا الحال الذي أنتم عليه قد (جهلتم هذا) في جملة ما جهلتموه من معارف وعلوم لعدم نظركم فيها (خوفا من الوقوع في الشبهة) التي قد تعرض لكم في مجرى نظركم هذا فصرتم بهذا الحال الذي أنتم عليه في هذا الشأن (كمن) أي كالشخص الذي (يقتل نفسه عطشا وجوعا) يعني بالعطش والجوع (خيفة من أن يغص بلقمة) تعلق منحبسة في حلقه حين يأكل (أو يشرق بشربة) حين يشرب، فيختنق بها، (لو أكل أو شرب) و بقي على هذا الحال إلى أن مات.

فأنتم بهذا الحال كهذا القاتل لنفسه بالجوع والعطش خوفا مما ذكر (وكالمريض يترك العلاج) علاج نفسه ومداواتها (رأسا) وبالكلية (خوفا من أن يخطئ في) إصابة (العلاج) لهذا الذي به إذ قد يستعمل من الأعشاب ونحوها ما يهلكه، فانكف بذلك عن التداوي والعلاج لنفسه حتى مات، (وكمن ترك) ممارسة ما به يكون الكسب وتحصيل الرزق من (التجارة والحراثة) ونحوها

(خوفا من نزول صاعقة) تحرق السلع والزرع فيذهب ماله ورزقه (فيختار الفقر خوفا من الفقر) وهذا حال من لا عقل له. فليلحق به في هذا الحكم من ترك النظر واكتفى بالتقليد.

هذا هو مضمون هذه الشبهة الأولى هنا وهذا ما ردت به.

(الشبهة الثانية) في هذا المقام هي (تمسكهم) في الاحتجاج على صحة هذا الذي هم عليه من التقليد (بقوله تعالى: " ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا" فإنه نهي عن الجدال) والمماراة (في القدر) الإلهي الجاري على الخلق (و)إذا كان هذا النهي الإلهي واردا في القدر فإنه ما كان ذلك منه تعالى إلا لأن (النظر) وإعمال الذهن في الأمور الدينية (يفتح باب الجدال) والمماراة في هذه الأمور والنزاعات فيها.

هذا هو محتوى هذه الشبهة وهو قول مردود وكلام باطل، فإن طلب منا بيان وجه بطلانه وكونه مردودا (قلنا) في إيراده وسوقه: إنه تعالى لم ينه عن الجدال على وجه الإطلاق وإنما (نهى عن الجدال بالباطل) والمحاججة بالبهتان، وهذا حال الكفار (كما قال تعالى) في حقهم (: " وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق") فالمنهي عنه هو الجدال بالباطل والتمسك بالبهتان في المحاججة فقط.

وأما الجدال بالحق وبالطريقة الحسنى فهو مطلوب (بدليل قوله تعالى: " وجادلهم بالتي هي أحسن"، وقوله تعالى: " يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدلنا"، وقوله سبحانه: " ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن") وهكذا أمر سبحانه بالجدال بالخصلة التي هي أحسن وهي مقابلة الخشونة باللين والغضب بالكظم، والسَّوْرة بالأناة والتريث كما قال تعالى: " ادفع بالتي هي أحسن".

قال الرازي في تفسيره: " الجدال نوعان جدال في تقرير الحق وجدال في تقرير الباطل، أما الجدال في تقرير الحق فهو حرفة الأنبياء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قال تعالى لمحمد ﷺ ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] وقال حكاية عن الكفار أنهم قالوا لنوح عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿يَٰنُوحُ قَدْ جَٰدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَٰلَنَا﴾ [هود: ٣٢] وأما الجدال في تقرير الباطل فهو مذموم وهو المراد بهذه الآية حيث قال: ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا وقال: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلَۢا ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨] وقال: وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق.

وقال ﷺ: «إن جدالا في القرآن كفر».

فقوله إن جدالا على لفظ التنكير يدل على التمييز بين جدال وجدال، واعلم أن لفظ الجدال في الشيء مشعر بالجدال الباطل ولفظ الجدال عن الشيء مشعر بالجدال لأجل تقريره والذب عنه.

قال ﷺ: «إن جدالا في القرآن كفر».

وقال: «لا تماروا في القرآن فإن المراء فيه كفر»"[1].

وهكذا أمر الشارع بالجدال في الأمور الدينية بالطريقة التي هي أحسن (وأما القدر) من حيث حقيقته وكيفيته وتصوره مطابقا للعدل الإلهي (ف)ـإنه قد (نهاهم) سبحانه (عن الجدال فيه) والمماراة في شأنه.

والنهي الشرعي عنه قد يكون (إما لأنه كان قد أوقفهم على) ما هو (الحق) في ذلك (بالنص) الدال عليه (فمنعهم عن المماراة) والجدال (في) هذا (النص) بإثارة الاعتراضات على مدلولاته والتشكيك في معانيه، (أو كان) هذا النهي (في بدء الإسلام) وأوله (فاحترز) الشارع بهذا النهي (عن أن) يروج هذا الجدال

(١) تفسير الرازي (٢٧/ ٤٨٥).

فـ(يسمعه المخالف) للمسلمين في عقيدتهم (فيقول: هؤلاء) المسلمون لم يثبتوا على عقيدتهم (بعد) و(لم تستقر قدمهم في) هذا (الدين) الذي دخلوا فيه. (أو) كان هذا النهي (لأنهم) أي المسلمين (كانوا مدفوعين إلى الجهاد) في سبيل الله (الذي هو أهم عندهم) وأفيد لدينهم (من) الخوض في (الجدل) والانغماس فيه.

هذه هي صورة هذه الشبهة وما أجيب به عنها فردت به.

وبعد بيان ذلك كله نورد ما يعضد هذا الذي ذكرناه من فساد مذهب التقليد وبطلانه قائلين:

أدلة شرعية قاضية بوجوب طلب العلم وتحصيله:

لقد تم سوق وإيراد ما استدل به دعاة التقليد هؤلاء من الأدلة الشرعية على صحة التقليد -في زعمهم- والمصير إليه، كما تم بيان أن هذه الأدلة لا تدل على هذا الذي سيقت له أدلة عليه.

(ثم إنا) بعد إيرادنا ذلك كله ردا على هؤلاء (نعارضهم) يعني نعارض هذا الذي ساقوه من هذه الأدلة (بـ)أدلة قاضية بوجوب طلب العلم وتحصيله وأنه لا قول معتد به إلا ما كان منه عن علم. ومن هذه الآيات (قوله تعالى: "ولا تقف ما ليس لك به علم"، و)قوله تعالى: "وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون") وقوله سبحانه: (" إلا من شهد بالحق وهم يعلمون") وقوله تعالى: (" وما شهدنا إلا بما علمنا") وقوله سبحانه: (" قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين") وغير ذلك من الآيات الدالة على وجوب القول والشهادة عن علم وبرهان (وهذا) الذي ورد في هذه الآيات ونحوها (كله) متضمنه الـ(ـنهي عن) الـ(ـتقليد و) الـ(ـأمر بـ)ـطلب (العلم) واكتسابه وتحصيله، فكان درك العلم وتحصيله أمرا معظما بهذا الدين (ولذلك عظم سبحانه شأن العلماء) ورفع قدرهم (و)في هذا

(قال تعالى: " يرفع الله الذين ءامنوا منكم والذين أوتوا العلم درجت"، وقال عَلَيْهِ السَّلَامُ: " يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وتأويل الجاهلين وانتحال المبطلين"، و)هذا الذي تحقق للعلم من الصون والحفظ بهذه الأعمال الصادرة من حملة العلم (لا يحصل بالتقليد) والاتباع لأرباب المقالات بلا أدلة ولا براهين تعلم منها أحوال هذه المقالات من حيث كونها صحيحة أو باطلة (بل) يحصل هذا (بالعلم) وفهم الدين بأدلته.

(و)السلف الصالح مازالوا ينهون عن التقليد ويدعون إلى طلب العلم والسعي إلى تحصليه، واطراح اتباع الناس (و)في هذا (قال) عبد الله (ابن مسعود: " لا تكن إمعة) -بكسر الهمزة وميم مفتوحة مشددة ثم عين وهاء- (قيل) له (وما) معنى لفظ (إمعة) والمراد به (قال أن يقول الرجل أنا مع الناس، إن ضلوا ضللت وإن اهتدوا اهتديت ألا لا يوطنن) أي لا يثبتن (أحدكم نفسه أن يكفر إن كفر الناس) وهذا الأثر أخرجه الطبراني في الكبير، وأبو نعيم في الحلية.

ومثل هذا الأثر كذلك قوله «لا يقلدن أحدكم دينه رجلا، فإن آمن آمن وإن كفر كفر، وإن كنتم لا بد مقتدين فاقتدوا بالميت، فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنة». أخرجه الطبراني في الكبير.

وكذلك قول ابن عباس: " ويل للأتباع من عثرات العالم. قيل كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئا برأيه ثم يجد من هو أعلم برسول الله ﷺ منه فيترك قوله ثم يمضي الأتباع". أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان فضل العلم وأهله.

المسألة الثانية:

(مسألة: العامي يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء)

يعني هذه المسألة هي الـ(ـمسألة) التي موضوعها أن (العامي يجب عليه الاستفتاء) وهو طلب الإفتاء في أحكام الفروع الفقهية من غيره وهم أهل الاجتهاد والنظر الفقهي، (و)يجب (عليه) لذلك (اتباع العلماء) فيما يفتونه به من حكم في ذلك فيجب عليه التقليد في فروع الشريعة جميعها فإن كان عنده شيء من العلم فإنه لا ينفعه في هذا المقام، إذ لا يوصله إلى درجة الاجتهاد. ومصير العامي إلى التقليد حكى فيه ابن عبد البر الإجماع كما وقع الإجماع على أن الأعمى لا بد له من تقليد غير الأعمى في تعيين جهة القبلة.

هذا هو حكم الله تعالى في حق العامي.

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة، وعليه جمهور العلماء.

المذهب الثاني: ما نقل عن الجبائي وهو أنه يجوز التقليد في المسائل الاجتهادية دون ما طريقه القطع فإنه يصير مثل العقليات.

(و)المذهب الثالث هو أنه لا يجوز للعامي ذلك فيمنع عليه التقليد في الفروع كما يمنع عليه التقليد في الأصول بل يجب عليه الاجتهاد والنظر حتى يقف على طريق الحكم وعلته، ولا يرجع إلى العالم إلا لتنبيهه على مأخذ الحكم وأصله فقد (قال) ابن حزم و(قوم من القدرية) وهم المعتزلة: إن العوام (يلزمهم النظر في الدليل) وأخذ الحكم منه.

وقد أورد ابن حزم أدلة من ذهب هذا المذهب وهو وجوب النظر على العامي. ومن جملة ما أورده في ذلك:

أولا: قوله: " فإن قال قائل فكيف يصنع العامي إذا نزلت به النازلة؟

قال أبو محمد فالجواب -وبالله تعالى التوفيق- أنا قد بينا تحريم الله تعالى للتقليد جملة ولم يخص الله تعالى بذلك عاميا من عالم ولا عالما من عامي وخطاب الله تعالى متوجه إلى كل أحد فالتقليد حرام على العبد المجلوب من بلده والعامي والعذراء المخدرة والراعي في شعف الجبال كما هو حرام على العالم المتبحر ولا فرق. والاجتهاد في طلب حكم الله تعالى ورسوله ﷺ في كل ما خص المرء من دينه لازم لكل من ذكرنا كلزومه للعالم المتبحر ولا فرق فمن قلد من كل من ذكرنا فقد عصى الله عَزَّوَجَلَّ وأثم، ولكن يختلفون في كيفية الاجتهاد فلا يلزم المرء منه إلا مقدار ما يستطيع عليه لقوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٨٦﴾﴾ ولقوله تعالى ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ وَٱسْمَعُوا۟ وَأَطِيعُوا۟ وَأَنفِقُوا۟ خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٦﴾﴾ والتقوى كله هو العمل في الدين بما أوجبه الله تعالى فيه ولم يكلفنا تعالى منه إلا ما نستطيع فقط ويسقط عنا ما لا نستطيع وهذا نص جلي على أنه لا يلزم أحدا من البحث على ما نزل به في الديانة إلا بقدر ما يستطيع فقط. فعلى كل أحد حظه من الاجتهاد ومقدار طاقته منه؛ فاجتهاد العامي إذا سأل العالم على أمور دينه فأفتاه أن يقول له هكذا أمر الله ورسوله فإن قال له: نعم أخذ بقوله ولم يلزمه أكثر من هذا البحث. وإن قال له: لا أو قال له: هذا قولي أو قال له: هذا قول مالك أو ابن القاسم أو أبي حنيفة أو أبي يوسف أو الشافعي أو أحمد أو داود أو سمى له أحدا من صاحب أو تابع فمن دونهما غير النبي ﷺ أو انتهزه أو سكت عنه فحرام على السائل أن يأخذ بفتياه وفرض عليه أن يسأل غيره من العلماء وأن يطلبه حيث كان؛ إذ إنما يسأل المسلم من سأل من العلماء عن نازلة تنزل به

ليخبره بحكم الله تعالى وحكم محمد ﷺ في ذلك وما يجب في دين الإسلام في تلك المسألة ولو علم أنه يفتيه بغير ذلك لتبرأ منه وهرب عنه"[1].

ثانيا: قوله: " قال أبو مسعود -وهو البدري- لأبي عبد الله -وهو حذيفة-، أو قال أبو عبد الله وهو حذيفة لأبي مسعود البدري: ما سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول في زعموا قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: " بئس مطية الرجل".

وقد نص رسول الله ﷺ في حديث عذاب القبر على أن المنافق أو المرتاب يقول لا أدري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته فهذا التقليد مذموم في التوحيد فكيف ما دونه"[2].

ثالثا قوله: " فنحن نسألهم أن يعطونا في الأعصار الثلاثة المحمودية عصر الصحابة وعصر التابعين وعصر تابعي التابعين رجلا واحدا قلد عالما كان قبله فأخذ بقوله كله ولم يخالفه في شيء فإن وجدوه ولن يجدوه والله أبدا لأنه لم يكن قط فيهم فلهم متعلق على سبيل المسامحة ولم يجدوه فليوقنوا أنهم قد أحدثوا بدعة في دين الله تعالى لم يسبقهم إليها أحد، وليعلموا أن عصابة من أهل العصر الرابع ابتدعوا في الإسلام هذه البدعة الشنعاء إلا من عصم الله تعالى منهم والبدع محرمة وشر الأمور محدثاتها وليعلموا أن طلاب سنن رسول الله صلى الله عليه و سلم حيث كانت والعاملين بها والمتفقهين في القرآن الذين لا يقلدون أحدا هم على منهاج الصحابة والتابعين والأعصار المحمودة وأنهم أهل الحق في كل عصر والأكثرون عند الله تعالى بلا شك وإن قل عددهم وبالله تعالى التوفيق.

---

(١) الإحكام لابن حزم (٦/ ٢٩٦).

(٢) ن. م. (٦/ ٢٩٢).

وليعلم من قرأ كتابنا أن هذه البدعة العظيمة نعني التقليد إنما حدثت في الناس وابتدئ بها بعد الأربعين ومائة من تاريخ الهجرة وبعد أزيد من مائة عام وثلاثين عاما بعد وفاة رسول الله ﷺ وأنه لم يكن قط في الإسلام قبل الوقت الذي ذكرنا مسلم واحد فصاعدا على هذه البدعة ولا وجد فيهم رجل يقلد عالما بعينه فيتبع أقواله في الفتيا فيأخذ بها ولا يخالف شيئا منها ثم ابتدأت هذه البدعة من حين ذكرنا في العصر الرابع في القرن المذموم ثم لم تزل تزيد حتى عمت بعد المائتين من الهجرة عموما طبق الأرض إلا من عصم الله عَزَّوَجَلَّ وتمسك بالأمر الأول الذي كان عليه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين بلا خلاف من أحد منهم نسأل الله تعالى أن يثبتنا عليه وألا يعدل بنا عنه وأن يتوب على من تورط في هذه الكبيرة من إخواننا المسلمين وأن يفيء بهم إلى منهاج سلفهم الصالح"(١).

هذا من أهم ما تمسك به أرباب هذا المذهب على صحة مذهبهم هذا. هذا ما تيسر ذكره في هذا المذهب الثالث.

(و)المذهب الرابع: هو وجوب اتباع الإمام المعصوم، فقد قالت الطائفة التعليمية من الشيعة: إن الواجب عليه هو (اتباع) الإمام (المعصوم) الذي يكون في زمانه، فكان صاحب ذلك الزمن على ما يعتقده هؤلاء القوم. متمسكهم في ذلك هو أنه لا أمان في اقتحام لجة النظر وأن النجاة إنما هي في اتباع الإمام المعصوم هذا الذي لا يخطئ ولا يصدر عنه إلا ما هو حق.

هذه هي المذاهب المنجزة في هذه المسألة وأهم ما استدل به أرباب هذه المذاهب على آرائهم هذه.

(و)كل (هذا) الذي تمسك به هؤلاء الذين ينكرون تقليد العامي للعالم ويمنعونه وكذلك ما ساقه هؤلاء الذين يوجبون اتباع الإمام المعصوم ما هو

---

(١) ن. م. (٦/ ٢٩١).

إلا شيء فاسد (باطل) وقد تقرر بطلانه وثبت فساده (بمسلكين) اثنين:

(أحدهما) هو انعقاد (إجماع الصحابة) على هذا الأمر واتفاقهم عليه (فإنهم) أي المجتهدين منهم (كانوا يفتون العوام) منهم ومن التابعين وكانوا يبادرون إلى إجابة أسئلتهم (ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد) ولا بالنظر الفقهي في الأدلة (وذلك) تصرف (معلوم) صدوره من الصحابة وهو معلوم (على الضرورة و)ذلك ثابت بطريق (التواتر) الوارد (من علمائهم وعوامهم) وهو أمر متجلّ في الفتاوى المنقولة عنهم والتي سارت بها الركبان، وهي مسطورة معلومة مشهورة فلا نطيل بذكرها.

(فإن قال قائل من) الطائفة (الإمامية) وهم الشيعة: إن هؤلاء الصحابة والتابعين (كان) الأمر (الواجب عليهم) هو (اتباع علي) بن أبي طالب (كرم الله وجهه) وإنما وجب عليهم ذلك (لـ)ـأجل (عصمته) من الخطإ والضلال، والوقوع في مخالفة الحق.

هذا هو الواجب عليهم، (و)إنما (كان علي لا ينكر عليهم) هذا الذي هم عليه من استفتاء غيره واتباعه (تقية) حفظا لنفسه ودينه وجماعة المسلمين (وخوفا من) وقوع (الفتنة) وحصولها بين المسلمين، وذلك شر مستطير يجب اتقاؤه ودفعه.

(قلنا): إن (هذا) الكلام الذي فاه به هذا الشيعي (كلام) شخص (جاهل) مبطل مآل قوله هذا هو أنه (يسد على نفسه باب الاعتماد على قول علي) وقبوله فيمنع الأخذ به واعتباره؛ لأنه غير صحيح عنده؛ إذ ما قال به رَضِيَ اللهُ عَنْهُ إلا للتقية ولدرء الفتنة، وإذا كان علي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لا تصدر عنه فتوى ولا نطق بحكم شرعي سئل عنه إلا لهذه العلة فإنه ما نطق يوما بالحق؛ إذ يخفيه لهذا الذي ذكر، وكذلك قبوله قول غيره وسكوته عنه فإنه لم يقبله ولم يسكت عنه إلا

لذلك أيضا (و)هذا الذي قيل في حق علي في هذا الشأن هو الذي يقال في حق (غيره من الأئمة) الآخرين (في حال ولايته) ووصول الحكم إليه، (و)هكذا يستمر هذا الحال في حق هذا الجاهل (إلى آخر عمره) وإنما قلنا: إنه يستمر على هذا الحال إلى آخر عمره (لأنه لم يزل في اضطراب من أمره) في شأن الفتوى والأحكام الشرعية. (فلعل جميع ما قاله) إمام من هؤلاء الأئمة الذين هم مأخذ العلم والدين عنده ومنهم علي (قد خالف فيه الحق) والصواب (خوفا) من الفتنة (وتقية) من الشر الذي قد يكون عن قوله الحق وبوحه به.

هذا هو المسلك الأول في رد هذا المذهب وإبطاله.

(المسلك الثاني) فيه هو (أن الإجماع منعقد على أن) الشخص (العامي مكلف بـ)ـتحقيق (الأحكام) الشرعية في أفعاله، وإقامتها والإتيان بموجباتها، (وتكليفه طلب) تحصيل رتبة الاجتهاد أمر (محال) وإنما كان ذلك أمرا محالا (لأنه يؤدي إلى) انصرام عقد نظام الحياة وزوال أسباب بناء العمران والتمدن؛ إذ يفضي إلى (أن ينقطع الحرث) فيعطل المعاش، (و)ينقطع كذلك (النسل) والتوالد إذ قد لا يوجد حينئذ من يستطيع الباءة، (وتتعطل الحرف) كالحدادة والحياكة والخياطة ونحوها لانصراف الناس عنها إلى طلب العلم واكتسابه، (و)تتعطل أيضا (الصنائع) التي لا استغناء للناس عنها (و)كذلك (يؤدي إلى اندراس العلم) الشرعي واندثاره (بل) يؤدي (إلى إهلاك العلماء) وإفنائهم بالجوع وانقطاع سبل البقاء، (و)إلى (خراب العالم) ودماره، والمصير إلى هذا الحال الذي يفضي إليه تكليف الناس كلهم بالاجتهاد محال وممتنع أن يكون حكما شرعيا (وإذا استحال هذا) وامتنع ذلك (لم يبق) للعوام (إلا سؤال العلماء) واستفتاؤهم فيما يعرض لهم من قضايا ونوازل تطلب معرفة الأحكام الشرعية فيها.

(فإن قيل) ما ذكرتم فيما سبق في حق القادر على النظر إذا كان حقا (فقد أبطلتم) هذا الذي ذكرتموه هنا وهو المصير إلى (التقليد) والأخذ به (وهذا) الذي ذكرتم أنه حكم العامي هو (عين التقليد) الذي ذممتموه من قبل وأنكرتم صحة الأخذ به.

(قلنا) مجيبين عن ذلك: (التقليد) هو (قبول قول) من قائله في أمور الدين (بلا حجة) تدل عليه، ولا برهان يقتضيه، فمن قبل القول بلا حجة تدل على ثبوته وصحته فهو الذي يطلق عليه لفظ المقلد وتجري عليه حقيقته (وهؤلاء) العوام لا ينطلق عليهم هذا اللفظ، ولا يجري عليهم حكمه إذ قد (وجب عليهم) قبول (ما أفتى به المفتي) لهم فلزمهم الأخذ به والعمل بموجبه (بدليل الإجماع) وهو حجة قطيعة، فهؤلاء العوام قد وجب عليهم ما ذكر (كما وجب على الحاكم قبول قول الشهود) إذا غلب على ظنه ثبوت صدقهم (و)هذا واجب على القاضي كما (وجب علينا) جميعا (قبول خبر الواحد) والعمل بموجبه إذا ثبتت صحته، (و)ذلك الوجوب كله إنما يثبت (عند) حصول (ظن الصدق) صدق الشهود بالإضافة للأمة، وصدق راوي الخبر بالإضافة للأمة (والظن) أمر (معلوم) فإذا قام بالنفس فإنه يشعر به ويحس بوجوده، (و)أما وجوب الحكم عند حصول هذا (الظن) وقيامه فإنه أمر (معلوم) قد تقرر (بدليل سمعي قاطع) يفيد العلم بذلك، وإذا تقرر هذا (ف)إن (هذا الحكم) الذي يعمل فيه بهذا الظن ومن ذلك العمل بفتوى المفتي حكم (قاطع) فأخذ العامي بفتوى المفتي -مثلا- مبني على دليل قاطع؛ وهو إجماع الصحابة عليه، وبذلك يتحصل أن ذلك عمل مبني على علم. (و)أما التقليد فإنه عمل مبني على (جهل) وعماية، إذ هو قبول قول بلا دليل ولا برهان يدل عليه.

(فإن قيل): إذا كان ما قررتموه في حق التقليد حقا (ف)إنكم بذلك (قد رفعتم) جواز (التقليد من) أحكام هذا (الدين) وقضيتم بمنعه وهذا أمر مردود

(فقد قال) الإمام (الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ولا يحل تقليد أحد سوى النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) وهذا القول مأخوذ من كلام له في كتابه الرسالة، والنص الأقرب لهذا المعنى فيها هو قوله: " ووجب عليه أن يعلم أن الله لم يجعل هذا لخلق غير رسوله، وأن يجعل قول كل أحد وفعله أبدا تبعا لكتاب الله ثم سنة رسوله.

وأن يعلم أن عالما إن روي عنه قول يخالف فيه شيئا سن فيه رسول الله سنة، لو علم سنة رسول الله لم يخالفها، وانتقل عن قوله إلى سنة النبي - إن شاء الله - وإن لم يفعل كان غير موسع له.

فكيف والحجج في مثل هذا لله قائمة على خلقه، بما افترض من طاعة النبي، وأبان من موضعه الذي وضعه به من وحيه ودينه وأهل دينه"(١).

وإذ قد قال هذا (فـ)ـإنه (قد أثبت) به (تقليدا) يمكن المصير إليه، ثم حكم بمنعه، وحكمه بمنعه يدل على أنه أمر موجود، غاية أمره أنه ممنوع لغير النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

(قلنا) مجيبين عن هذا الاعتراض: إنه ليس الأمر كما ذكرتم فالشافعي لم يقض بالمصير إلى التقليد، ولم يأمر به (فقد صرح بـ)ـما يدل على الحكم (بإبطال التقليد رأسا) بالكلية كما صرح بأنه فاسد فلا ينبغي الذهاب إليه، ولا التعبد به؛ لأنه ليس مأخذ الحكم الشرعي ولا دليله (إلا ما استثني) منه وهو تقليده واتباعه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ.

وإذا علمنا أن الشافعي يرى وجوب الاستفتاء على العامي، ووجوب العمل بخبر الواحد، وقبول شهادة الشهود (فـ)ـإنه بذلك قد (ظهر) لنا (أنه لم يجعل الاستفتاء) أي طلب العامي الفتوى من العالم (و)لا (قبول خبر

---

(١) الرسالة للشافعي (١/ ١٩٨).

الواحد) حجة ودليلا (و)لا العمل بـ(ـشهادة) الشهود (العدول تقليدا) لأنه يقبل ذلك كله مع نهيه عن التقليد وإنكاره له وهذا يقتضي أنه لا يدخل ما ذكر في التقليد الذي أنكر الأخذ به (نعم، يجوز تسمية قبول قول الرسول ﷺ تقليدا توسعا) لمعنى هذا اللفظ، وهذا مما قد يفهم من كلام الشافعي، ولكنه لا يرى أنه التقليد بمعناه المذموم (إذ) ظاهر كلامه أنه (استثناه من غير جنسه) وبذلك يكون إطلاقه التقليد على اتباعه عَلَيْهِ السَّلَامُ من باب التجوز. فكأنه قال: لا يجوز التقليد لأحد من الناس، ولكن التقليد الجائز هو تقليده عَلَيْهِ السَّلَامُ يعني اتباعه؛ إذ التقليد هنا ما هو إلا لفظ مجاز.

(ووجه) ثبوت (التجوز) في هذا اللفظ هو (أن قبول قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ) في مسألة ما والعمل به على وجه الإطلاق فيها (وإن كان) يحصل ذلك (لـ)ـتصديقه تعالى له بمعجزة وهي (حجة) قطعية (دلت على صدقه جملة) وعلى وجه الكلية (فـ)ـإنه لا يطلب منه الدليل الخاص على قوله ذاك (فلا تطلب منه حجة) يعني فلا يطلب منه عَلَيْهِ السَّلَامُ ما يدل (على) صحة قوله من دليل في (عين تلك المسألة) وإذا كان قبول حكمه عَلَيْهِ السَّلَامُ يكون بلا دليل خاص يقتضيه (فكأنه) لذلك (تصديق) له عَلَيْهِ السَّلَامُ (بغير حجة خاصة) تقضي بذلك (و)إذا كان كذلك فإنه (يجوز أن يسمى ذلك تقليدا مجازا) لا على وجه الحقيقة.

وقد نوقش هذا الأمر وهو تسمية اتباعه عَلَيْهِ السَّلَامُ تقليدا، وسلط عليه النظر الأصولي.

قال الزركشي: "العمل بقول النبي - ﷺ - هل يسمى تقليدا؟ وفيه وجهان، فإن قلنا بالثاني فلا يسمى تقليدا، لأنه قول النبي - ﷺ - نفس الحجة، كذا قال ابن القطان وغيره، وتردد فيه ابن دقيق العيد، لأنه إن أريد بالسبب الذي قيل فيه خصوص ذلك السبب وعينه فهذا متوجه يقتضي أن يكون اتباعهم تقليدا. وإن

أريد به أمر أعم من هذا، فإن قلنا: إن الأنبياء لا يجتهدون فقد علمنا أن سبب أقوالهم الوحي فلا يكون تقليدا أيضا على الأول. وإن قلنا: إنهم يجتهدون فقد علمنا أن السبب أحد الأمرين: إما الوحي أو الاجتهاد. وعلى كل تقدير فقد علمنا السبب، واجتهادهم معلوم العصمة. قلت: ويشهد له أن القفال بنى الخلاف في تسميته مقلدا على الخلاف في أنه هل كان - عَلَيْهِ السَّلَامُ - يقول عن قياس؟ فإن كان يقوله - وهو الأصح - فيقلد، لأنه لا يدرى أقاله عن وحي أو قياس، وإن قلنا بالمنع فليس بتقليد.

وقال القاضي الحسين في التعليق": لا خلاف أن قبول قول غير النبي ﷺ من الصحابة والتابعين يسمى تقليدا. وأما قبول قوله - عَلَيْهِ السَّلَامُ - فهل يسمى تقليدا؟ وجهان ينبنيان على الخلاف في حقيقة التقليد ماذا؟ قلت: وذكر الشيخ أبو محمد الجويني في المسألة في أول السلسلة " أن الذي نص عليه الشافعي أنه يسمى تقليدا، فإنه قال في حق الصحابي لما ذهب إلى أنه لا يجب الأخذ بقوله ما نصه: فإما أن يقلده فلم يجعل الله ذلك لأحد بعد رسول الله ﷺ . انتهى.

وخطأ الماوردي من قال إنه ليس بتقليد، ولكن قال الروياني في البحر": أطلق الشافعي على جعل القبول من النبي ﷺ تقليدا ولم يرد حقيقة التقليد، وإنما أراد القبول من السؤال عن وجهه.

وفي وقوع اسم التقليد عليه وجهان، قال: والصحيح من المذهب أنه يتناوله هذا الاسم، وفي هذا إشارة إلى رجوع الخلاف إلى اللفظ، وبه صرح إمام الحرمين في التلخيص " وقال: هو اختلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوي التحقيق. واختار ابن السمعاني أنه لا يسمى تقليدا، بل هو اتباع شخص، لأن الدليل قد قام في أن له حجة، فلا يكون قبول قوله قبول قول في الدين من قائله بلا حجة. وأغرب القاضي في التقريب " فنقل الإجماع على أن الآخذ بقول

النبي - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ -، والراجع إليه ليس بمقلد، بل هو صائر إلى دليل وعلم يقين. فأما كونه صائرا إلى دليل وعلم يقين فلا ريب فيه، وأما كونه لا يسمى تقليدا فمردود بالخلاف السابق. وقد قال الشافعي - رَحِمَهُ اللَّهُ -: ولا يجوز تقليد أحد سوى النبي - ﷺ -، وهذا نص في أن الرسول - ﷺ - يقلد، بل وفي أنه لا يقلد سواه. وأما القاضي فإنه أول كلام الشافعي وقال: لعله أراد بتقليده - عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ - أنه ليس لأحد أن يقول له: من أين قلت؟ ولا: لم قلت؟ ثم قال: فإن كان أراد هكذا فكذا أيضا جاء في العامي مع المجتهد، فإنه لا يسأله: من أين قلت؟ وإذا لم يكن العامي عنه مقلدا فلا يكون أيضا. هذا كذلك.

وهذا الذي قاله القاضي ممنوع. بل الأصحاب اختلفوا في كلام الشافعي على طرق:

(أحدها) تأويل من اعتقد أنه لا تقليد في اتباع الرسول، ولا في اتباع العامي المجتهد. ورأس هذه الطائفة القاضي، وقد أوله كما رأيت، وتبعه الغزالي. واتفقت هذه الطائفة على الاعتضاد بهذا النص من الشافعي على أن اتباع العامي المجتهد ليس بتقليد، فجرت على ظاهر قول الشافعي في المستثنى دون المستثنى منه، وتصرفت في المستثنى بالتأويل إما مع الاعتراض، كالقاضي، أو لا معه، كالغزالي.

و(ثانيها) فرقة اعتقدت أن العامي مقلد، وأن الأخذ بقول النبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - مقبول ليس بتقليد، وهذه الطائفة لم تجر على ظاهر النص، لا في المستثنى ولا في المستثنى منه، ومنهم ابن السمعاني فقال: هذا مذكور على طريق التوسع لا على طريق الحقيقة، ورأس هذه الطائفة الشيخ أبو حامد الإسفراييني، فقال في أول "تعليقه" إذا قلنا بقوله الجديد فلا يجوز تقليد أحد بحال. وأما قول الشافعي في أدب القضاء": إنه لا يجوز لأحد أن يقلد أحدا إلا الرسول. فمن

فهم منه أن قبول قوله يسمى تقليدا فقد غلط، وتقليد الرسول لا يجوز. وإنما صورته صورة التقليد، وليس في الحقيقة تقليد، وذلك أنه إن سئل عن شيء فأجاب كان جوابه في الصورة مثل أن يسأل الشافعي فيجيب، لكن حقيقة التقليد قبول قول المجيب بغير دليل، فجواب الشافعي لا يمكن هنا فلا بد فيه من الدليل، وجواب الرسول بعينه حجة ودليل، فلا يكون مثله في الجواب"[١].

وقد أنكر ابن حزم تسمية اتباعه -عَلَيْهِ السَّلَامُ- تقليدا، فقال في ذلك: "وقد غلط قوم فسموا الأخذ بما قاله رسول الله ﷺ وبما اتفق عليه علماء الأمة تقليدا وهذا هو فعل أهل السفسطة والطالبين لتلبيس العلوم وإفسادها وإبطال الحقائق وإيقاع الحيرة فلا شيء أعون على ذلك من تخليط الأسماء الواقعة على المعنى ومزجها حتى يوقعوا على الحق اسم الباطل لينفروا عنه الناس ويوقعوا على الباطل اسم الحق ليوقعوا فيه من أحسن الظن بهم وليجوزوه عند الناس كما يحكى عن فساق باعة الدواب أنهم يسمون أوريهم بأسماء البلاد فإذا عرض الحمار للبيع أقسم بالله إن البارحة نزل من بلد كذا وكذا وهو يعني الآري الذي اعتلف فيه ويظن المبتاع أنه من جلب المذكور فهذا فعل أهل الشر والفسق.

وفاعل هذا في الديانة أسوأ حالا وأعظم جرما من فاعله في سائر المعاملات فاعلم الآن أن قبول ما صح بالنقل عن النبي صلى الله عليه و سلم وقبول ما أوجبه القرآن بنصه وظاهره وقبول ما أجمعت عليه الأمة ليس تقليدا ولا يحل لأحد أن يسميه تقليدا لأن ذلك تلبيس وإشكال ومزج الحق بالباطل لأن التقليد على الحقيقة إنما هو قبول ما قاله قائل دون النبي صلى الله عليه و سلم بغير برهان.

---

(١) البحر المحيط (٨/ ٣١٦، إلى: ٣١٩).

فهذا هو الذي أجمعت الأمة على تسميته تقليدا وقام البرهان على بطلانه وهو غير ما قام البرهان على صحته فحرام أن يسمى الحق باسم الباطل والباطل باسم الحق وقد قال تعالى ﴿إِنْ هِيَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍۚ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٢٣﴾﴾ وقد أنذر عَلَيْهِ السَّلَامُ بقوم يستحلون الخمر يسمونها بغير اسمها"[1].

خلاصة الكلام أن تسمية اتباع الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ تقليدا أمر فيه خلف.

ومن سماه تقليدا يرى أنه مجاز فيكون ذلك من باب التوسع في إطلاق الألفاظ.

هذا منتهى القول في هذه المسألة الثانية.

(١) الإحكام لابن حزم (٦/ ٢٦٨).

المسألة الثالثة:

(مسألة) من ينبغي للعامي استفتاؤه

الذي أجمع عليه هو أنه (لا يستفتي العامي إلا من عرفه بالعلم والعدالة) ولو كان عبدا أو أنثى، ويعرف كونه عالما عدلا بأن يراه منتصبا للإفتاء والتدريس، والناس متفقون على سؤاله والرجوع إليه، معظمون له، فإن كونه كذلك يدل على علمه وعدالته، وعلى أنه أهل للإفتاء في الظاهر، وبالظاهر يكون الحكم والله يتولى السرائر.

هذا ما يعرف به العامي من ينبغي له استفتاؤه.

لكن هذا إنما يجري في بعض الأزمنة، وهي الأزمنة التي يتمسك الناس فيها بالمفتين لعدالتهم وعلمهم، وكان ذلك وصفا ثابتا لهم حقا، أما في زماننا هذا الذي تصنع فيه طبائع العقول وأحوال النفوس بمقالات أرباب السياسة وأدواتهم الإخبارية فإنه قد يجتمع المستفتون فيه بسبب ذلك أحيانا على من ينصر الحكام ويؤيدهم في ظلمهم وعربدتهم ذات الأضرب المختلفة. والناس يظنون أن هذا النوع من المفتين مقدمون لعلمهم وعدالتهم، والأمر قد يكون على خلاف ذلك في واقع الأمر.

وعلى كل المتقدمون من أهل الإجماع قرروا أن العامي يعرف من يستفتيه بما ذكر، وما ذهبوا لتقرير هذا إلا لأنهم على علم بصحته وصوابه، فجعلوه الوسيلة التي يعرف بها العامي هذا الأمر، فلا بد أن يعرف كون من يستفتيه عالما عدلا كما سبق ذكر ذلك.

(أما من) أي الشخص الذي (عرفه) هذا العامي (بـ)ـقيام (الجهل) به أو الفسق بشقيه الجارحي والعقدي (فـ)ـإنه (لا يسأله) ولا يستفتيه (وفاقا) وقد اتفق العلماء وأجمعو على ذلك.

فإن سأله وهو يعرف أنه جاهل كان ذلك منه عبثا بالدين، وتصرفا فاسدا.

(و)أما (إن سأل من لا يعرف جهله) يعني لا يعرف أنه جاهل؛ إذ قد خفي عليه حاله في ذلك (و)لا يعرف كذلك (علمه) أي لا يعرف أنه عالم، أو لا يعرف حال جهله ولا حال علمه، بل كان ذلك كله شيئا مبهما عنده فإنه قد وقع الخلف في حكمه على مذهبين:

الأول: مذهب الجمهور وهو أن مستور الحال لا تقبل فتواه ولا يعتد بها.

الثاني: أنها تقبل.

(فقد قال قوم: يجوز) للعامي استفتاء من لا يعرف حاله فيعمل بناء على ذلك بفتواه (وليس عليه البحث) عن حاله هل هو عدل أو لا؟

والمقرر في ذلك نقل الخلف على شك، لكن الراجح عدم جواز استفتاء المجهول الحال.

قال الزركشي في تشنيف المسامع: "اختلفوا في جواز استفتاء من لا يعرفه المستفتي بعلم ولا جهالة، ولا بفسق ولا عدالة، والمختار عدم جوازه، بل ربما يجب القطع به، قال الهندي: والخلاف فيه في غاية البعد لو صح الخلاف، لأن العلماء وإن اختلفوا في قبول المجهول حاله في الرواية والشهادة، فلوجود ما يقتضي المنع من الفسق ظاهرا وهو الإسلام الوازع عن الفسق والمعصية، وليس يوجد في مجهول الحال ما يقتضي حصول العلم ظاهرا، ولا سيما العلم الذي يحصل به رتبة الإفتاء كيف واحتمال العامية راجح على احتمال العالمية، لكون العامية أصلا وهي أغلب أيضا، بخلاف العالمية فإنها على خلاف الأصل، وهي قليلة وعند هذا أظهر أنه لو تردد في عدالته دون علمه فربما يتجه الخلاف في جواز الاستفتاء منه، وأنه لا يجوز قياس المجهول

علمه على المجهول عدالته لظهور الفارق"(١).

(و)إذا ثبت هذا فإنه يعلم به أن (هذا) القول -وهو استفتاء المجهول- هو قول (فاسد لأن) من جهل حاله لا يؤمن كونه جاهلا أو فاسقا، وإذا كان المجهول الحال لا تقبل روايته، فإن عدم قبول فتوى من جهل حاله من باب أولى وأحرى، لأن الأصل في الناس العدالة، وأما العلم فليس أصلا في الناس، ثم إن (من) يعني المكلف الذي (وجب عليه قبول قول غيره) والعمل به وجب عليه كذلك أن يكون اتباعه له عن دليل وبرهان يوجب ذلك عليه. وإذا كان هذا الأمر كذلك (فـ)إنه يجب عليه و(يلزمه معرفة) صفة هذا المتبوع و(حاله) وأن يكون هذا الحال موجبا شرعا لهذا الاتباع وقاضيا به. وهذا الحكم يجري في حق كل تابع ومتبوع (فيجب على الأمة معرفة) حال (الرسول) وحقيقته (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وذلك يتحقق إدراكه ويتحصل (بالنظر في معجزاته) الدالة على صدقه وعلى أنه رسول من رب العالمين. وإنما وجب على كل شخص تابع لغيره معرفة حقيقة متبوعه ليكون اتباعه له عن علم يقضي باستحقاقه ذلك وإن كان ذلك المتبوع مدعيا للنبوة، وهذا بين وجه شرعيته، فمن سلك هذا المسلك (فـ)إنه (لا يؤمن بكل) يعني بأي شخص كيفما كان ما دام (مجهول) الحال (يدعي أنه رسول الله) المصطفى لحمل رسالة رب العالمين. فمن لم تقم الحجج القطعية على كونه نبيا مرسلا من رب العالمين فإنه يحرم اتباعه ويمنع.

(و)كما وجب على من يومن بشخص ما أنه نبي أن يعرف حاله الدال على أنه نبي مرسل كما ادعى (وجب) كذلك (على الحاكم) المتصب للحكم بين الناس (معرفة ما عليه حال الشاهد في أمر العدالة) وشأنها إذا تقدم عنده للإشهاد،

---

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع (٤/ ٦١٢).

فالشاهد لا يجوز للقاضي ان يحكم بمقتضى شهادته إلا إذا عرف أنه عدل شهادة، فإن عرف أنه ليس عدلا وجب عليه طرح شهادته، والإعراض عنها.

(و)كذلك (وجب على) الفقيه (المفتي معرفة حال الراوي) للخبر الذي يستدل به في إثبات الحكم الذي يفتي به، فلا يجوز له أن يبني ما يحكم به من قول على خبر لا يعرف أن راويه عدل ثقة، وإنما وجب عليه ذلك درءاً للقول في دين الله بما لا دليل شرعي عليه ولا برهان.

(و)هذا ما يقال أيضا في حق الرعية فإنه قد وجب كذلك (على الرعية) وهي الأمة (معرف الإمام) الذي هو ولي أمرها (و)معرفة (الحاكم) وهو القاضي الذي يتولى الحكم بين المتداعين والفصل بينهم، وإنما وجب هذا كله؛ لأنه شرط في إقامة الحق ونشر العدل في الأرض والقول عن علم وبرهان مع ما يكون عن ذلك من طمأنينة النفس للأحكام التي تكون عمن ذكر.

والمستفتي من جملة من يجري عليه هذا الوجوب كما سبق ذكر ذلك.

(وعلى الجملة كيف يسأل) ويستفتي في أمور الدين (من يتصور أن يكون أجهل من السائل) بهذه الأمور؟

لا نزاع في استحالة شرعية هذا التصرف وصحته وقبوله عقلا وشرعا، فالذي يطلب منه الإفتاء يجب أن يكون أعلم من مستفتيه وأن يكون ذا أهلية للإفتاء بعلمه بعد تقرر أنه عدل ثقة.

(فإن قيل: إذا لم يعرف) من يتشوف إلى من يفتيه ثبوت (عدالة المفتي) يعني المنتصب للفتوى في بلد ما وهو يحتاج إلى فتواه في أمر عرض له (فهل) يجب على هذا المستفتي و(يلزمه البحث) عن حاله لمعرفة كونه عدلا، فإن ألفاه عدلا استفتاه وإن وجده غير عدل انكف عن استفتائه وأعرض عن سؤاله، فـ(إن قلتم)

إنه (يلزمه) هذا (البحث) ويجب عليه (فقد خالفتم) ما جرت به (العادة) عادة الناس في استفتاء المتصبين للفتوى، وإنما قلنا إن ذلك مخالف لعادة الناس وعرفهم في هذا الشأن (لأن من دخل بلدة) إذا عرض له ما يستفتي فيه من أمر (فـ)ـإنه (يسأل عالم) تلك (البلدة) ومفتيها (و)يكتفي في قبوله فتواه بكونه مفتي البلدة وعالمها فـ(ـلا يطلب حجة على) أنه عالم قد ثبتت (عدالته) وتقررت قائمة به، (و)أما (إن) قلتم: إنه لا يجب عليه ذلك فـ(ـجوزتم) استفتاءه إياه وأخذه بفتواه (مع) حصول (الجهل) له بحاله في شأن عدالته، وقلتم: إنه لا يلزمه هذا البحث ولا يجب عليه (فكذلك) يكون الحكم (في حال العلم) أي حال علمه بذلك، فلا فرق في شأن استفتائه بين معرفة كونه عالما بعدالته وبين جهله بثبوتها له.

(قلنا) في رد ذلك والجواب عنه: إن هذا الذي أوردتموه هنا قول باطل، والحق هو أن (من) علمه العامي المستفتي و(عرفه بالفسق) يعني عرف أنه فاسق (فـ)ـإنه (لا يسأله) ولا يستفتيه، (ومن عرفه بالعدالة) يعني عرف أنه عدل ثقة (فـ)ـإنه (يسأله) ويستفتيه عن الأحكام الشرعية التي يجهلها (و)أما (من لم يعرف حاله) فلم يدري هل هو عدل او هو فاسق (فـ)ـانه (يحتمل أن يقال) في شأنه: يجب على هذا المستفتي (أن لا يهجم) على سؤال هذا الذي جهل حاله في شأن العدالة (بل) عليه أن (يسأل عن) أمر (عدالته) وشأنها (أوّلا) فإن ثبت عنده انه عدل سأله واستفتاه، وإن بدا له في حقه خلاف ذلك فإنه ينكف عن سؤاله، ويعرض عنه وهذا حكم يقتضيه النظر العقلي في حق مجهول الحال هذا بالإضافة للمستفتي (فإنه) -الضمير للشأن، أو للمستفتي- ولا فرق في ذلك من حيث المعنى، فإن جعل للشأن يكون معنى هذا القول (فإن) الشأن في ذلك هو أنه (لا يأمن) المستفتي، وان جعل للمستفتي يكون معناه فان المستفتي (لا يأمن كذبه) أي كذب مجهول الحال هذا (وتلبيسه) الحق بالباطل، هذا ما يحتمل أن يقال في شأن مجهول الحال هذا.

(ويحتمل) كذلك (أن يقال) في حقه: إن (ظاهر حال العالم) الذي يغلب عليه هو اتصافه بـ(ـالعدالة) وقيامها به (لا سيما إذا اشتهر بالفتوى) بين الناس، وانتصب لها، وأقبل الناس على سؤاله واستفتائه من غير ورود ما يدل على القدح في عدالته.

(و)في هذا الشأن (لا يمكن أن) يدعى أن تحصيل العلم الشرعي هو الأصل في الإنسان فلا يتأتى أن يقال: (ظاهر حال الخلق) الأصل فيهم (هو) قيام (العلم) بهم (ونيل درجة) إصدار (الفتوى) والقيام بها (و)قد تقرر في واقع الأمر أن (الجهل أغلب على الخلق) إذ هو الأصل فيهم (فالناس كلهم عوام) لا طاقة لهم بالاجتهاد (إلا الأفراد) منهم، وهذا يجري (في) جميع الأزمنة والبلدان فلا يختص بـ(ـالبلد) المعين أو بالزمن المعين.

(و)كما لا يمكن أن يقال هذا الذي ذكر كذلك (لا يمكن أن يقال: المجتهدون والعلماء كلهم فسقة) لا ثقة بهم (إلا الأفراد) المعينين منهم (بل) الذي يحق قوله هو (العلماء كلهم عدول إلا الآحاد) منهم، وقد لا يكون من تخلف عنه وصف العدالة منهم عالما على الوجه الصحيح، وإنما قلنا هذا لأن المواظبة على دراسة العلم والنظر في أدلته مما يربي النفس على التقوى ويزكيها، ثم إنه قد صرح بأن صاحب مرتبة الاجتهاد من الصعب أن يكون فاسقا، متمردا على شرع الله تعالى ودينه.

(فإن قيل) قد قضيتم بوجوب السؤال على هذا العامي لمعرفة حال المجهول الحال (فإن وجب عليه (السؤال لمعرفة) ثبوت (عدالته) المشروطة فيه (وعلمه) الواجب قيامه به كما ذكرتم (فـ)ـهل (يفتقر) حصول ما ذكر من هذه المعرفة ويحتاج (إلى) أن يقع إدراكه بطريق (التواتر) الذي يفيد العلم الضروري(او يكفي) في إدراكه (إخبار عدل) به (أو) الذي يكفي في ذلك (شهادة عدلين) فقط، فإن حصل بذلك قبل واعتبر؟

ما الذي تقضون به في ذلك.

(قلنا): الذي قد يقضى به في ذلك كما ذكر القاضي في التقريب هو أنه (لا بد من تحصيل المعرفة الحقيقية) بثبوت عدالته والتي تكون حاصلة بطريق الإنباء بها (بـ)ـطريق (التواتر) المفيد للعلم الضروري، والتكليف بذلك يصح (فإن ذلك ممكن) تحصيله وإدراكه.

هذا ما يحتمل أنه قد يقال لهؤلاء العامة فيما إذا تعلق استفتاؤهم بشخص مجهول الحال لا يعرف كونه فاسقا ولا كونه عدلا.

(ويحتمل) كذلك -وهو ما رجحه بعضهم- (أن يقال) لهم لا يجب عليكم معرفة ذلك بالتواتر (بل يكفي) في معرف حصول ثبوت أمانته وعلمه (غالب الظن) أي الظن الغالب (الحاصل بـ)ـما يفيده من (قول عدل) كما جزم به الشيخ أبو اسحاق، (أو) قول (عدلين) وقد نقل هذا عن القاضي أيضا فكل ذلك قد يفيد الظن الغالب في ذلك ويقتضيه.

(و)هذا شيء ثابت فإنه (قد جوز قوم العمل بإجماع نقله) ورواه (العدل الواحد) فيعتبر إجماعا فيكون مفيد للعلم، (وهذا) -هذه الإشارة قد تكون راجعة إلى ما ذكر من الاكتفاء بقول عدل أو عدلين- فيكون معنى هذا الكلام: وهذا الذي ذكر من الاكتفاء بخبر العدل في إثبات هذه العدالة (يقرب منه) أي من هذا الذي قرر في إثبات الإجماع -وهو الاكتفاء في ذلك بخبر الواحد- ويدنو منه الإجماع (من وجه) وهو أن طريق ثبوتهما هو الإخبار، ثم إنه قد يكتفى في ذلك بخبر الواحد. وقد تكون هذه الإشارة راجعة إلى الاكتفاء في إثبات الإجماع بما ذكر من العدل، فيكون معنى هذا الكلام: وهذا الذي قرر في إثبات الإجماع من الاكتفاء بالعدل يقرب من هذا الذي ذكر من إثبات هذه العدالة بخبر العدل وإنما تقارب الأمران لكون طريق العلم بذلك كله هو الإخبار.

نعم، قد رجح هذا القول على قول من يرى أنه لا بد في إثبات هذه العدالة من التواتر، لأن التواتر إنما يعتمد في المحسوسات، وهذا ليس منه، وبذلك يكفي فيه قول عدلين.

لكن شرط القاضي وغيره من المحققين امتحانه بأن تلفق له مسائل متفرقة، ويراجع فيها، فإن أصاب في الجواب عنها غلب على ظنه كونه مجتهدا وقلده، وإن لم يصب في جوابه عنها، أو لم يجب عنها تركه.

وذهب بعض أئمة الشافعية إلى أن ذلك لا يجب بل تكفي الاستفاضة للأخبار بعدالته وعلمه في ثبوت عدالته، وهذا إنما يجري في حق المسلم الأصلي، وأما من كان حديث عهد بالإسلام، فإنه قد يخفف هذا الأمر في حقه.

قال الزركشي: "قال ابن القطان في كتابه "الأصول": من أسلم وهو قريب العهد فلقيه رجل من المسلمين على ظاهر الإسلام، فأخبره بشيء. فاختلفوا فيه: فقال أبو بكر في كتابه: يجب عليه قبول ما أخبر به ولا يعتبر فيه شرائط المفتي السابقة، وإنما تجب تلك الشرائط فينا، لأنه لا يشق علينا الاعتبار فيها، فأما المسلم الآن فيشق عليه هذا. وقال ابن أبي هريرة: ينظر: فإن كان شيئا وقته موسع فينبغي أن يتوقف حتى يستعلم ذلك من خلق، ولا يبادر حتى يعلم حال من أفتاه ويتابع عليه.

وإن كان شيئا وقته مضيق فعلى وجهين: (أحدهما) يقبل قوله، كقول أبي علي. و (الثاني) يتوقف في ذلك، كما يتوقف الحاكم في العدول وغيرها"[1].

هذا ما تيسر ذكره في هذه المسألة.

(١) البحر المحيط (٨/ ٣٦٤).

المسألة الرابعة:

(مسألة) ما ينبغي على العامي المصير إليه مستفتيا عند تعدد المفتين

هذه هي ترجمة هذه المسألة، وأما ما تقرر فيها من حكم فإن أول ما أورد في ذلك وسيق فيه متفقا عليه هو أنه (إذا لم يكن في البلدة) التي فيها هذا العامي المستفتي (إلا مفت واحد وجب عليه) استفتاؤه و(مراجعته) فيما يحتاج إلى معرفته من حكم فقهي مقتصرا على ذلك ما دام ذلك المفتي قد استجمع شرائط الإفتاء.

هذا إذا لم يكن في ذلك البلد إلا مفت واحد.

(و)أما (إن) تعدد المفتون في البلد فـ(كانوا جماعة) كلهم يفتي فإن الذي يعرض في ذلك أمران: أحدهما: ما الذي ينبغي للمستفتي فعله في هذا الحال. ثانيهما: ما ذا على المستفتي إتيانه في حال اختلاف من أفتياه في فتواهما له. هذان الأمران هما ما يرد في هذا الشأن.

أما بيان ما تقرر في ذلك فإننا نقول في شأن الأمر الأول: إذا تعد المفتون في البلد فإن المستفتي النازل بهذا البلد بالخيار في استفتاء من شاء استفتاءه ومراجعته منهم (فله أن يسأل من شاء) منهم على حد سواء (ولا يلزمه) شرعا على الأصح (مراجعة الأعلم) منهم ولا يجب عليه، كما لا يلزمه طلب الدليل من المفتي على صحة ما أفتاه به، فيسأل من شاء منهم، فيفعل (كما فعل في زمان الصحابة) فإن الصحابة والتابعين كانوا يستفتون أهل الفتوى في زمانهم ولا يتحرون سؤال الأعلم والأفقه وإنما قلنا: إنهم على هذا السبيل (إذ سأل العوام) منهم (الفاضل) كأبي بكر وعمر وعلي (والمفضول) وهو من دون هؤلاء في العلم (ولم يحجر على الخلق) أي لم يمنعوا (في) مواقع استفتائهم

فيقال لهم: لا تسألوا أحدا (غير أبي بكر وعمر وغير الخلفاء الراشدين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ) بل كان أمر الفتوى محالا على الاختيار ومسندا إلى من يرتضيه المستفتي ويقبله مفتيا له، وربما سئل الفاضل والمفضول في مسألة واحدة، فنقل قولاهما فيها معا، من غير طرح لفتوى المفضول في ذلك وقوله، وإنما يجعل منقولا متداولا معتبرا، فيكون في ذلك كله كقول الفاضل بلا فرق.

هذا هو ما جرى عليه المسلمون ومضوا عليه في هذا الشأن، فالعلم يؤخذ عمن عنده فاضلا كان أو مفضولا.

قال الزركشي: " قد قال الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الأعمى: كل من دله من المسلمين على القبلة وسعه اتباعه ولم نأمره بالاجتهاد في الأوثق، وفي خبر العسيف قال والد الزاني: فسألت رجلا من أهل العلم، وهناك رسول الله ﷺ أعلم الكل، ولم ينكر عليه"[1].

هذا -وهو جواز سؤال الفاضل والمفضول بلا فرق- هو مذهب الجمهور.

(و)لكن هذا غير مجمع عليه فقد (قال قوم) منهم ابن سريج والقفال والكيا والأستاذ وأحمد وجماعة من الفقهاء والأصوليين: (تجب مراجعة) العالم (الأفضل) بعد معرفته معينا، فإن الأفضل أهدى إلى معرفة أسرار الشريعة ثم إن قول المفتين في حق العامي ينزل منزلة الدليلين المتعارضين في حق المجتهد

" وكما يجب على المجتهد الترجيح بين الدليلين فيجب على العامي الترجيح بين المفتيين، إما بأن يتحفظ من كل باب من الفقه مسائل، ويتعرف أجوبتها ويسأل عنها، فمن أجابه أو كان أكثر إصابة اتبعه أو بأن يظهر له ذلك

(١) البحر المحيط (٨/ ٣٦٥).

بالشهرة والتسامع، ولأن طريق معرفة هذه الأحكام إنما هو الظن، والظن في تقليد الأعلم والأدين أقوى، فكان المصير إليه أولى"[١].

وهذا إنما يصار إليه إذا حصل التفاضل بين المفتين (فإن استووا) في الفضل والعلم (تخير العامي المستفتي (بينهم) فهو يسأل منهم من أراد، فله الخيرة في ذلك فليجتهد فيه فما ظهر له أنه الراجح من ذلك صار إليه.

هذا ما قاله هؤلاء وقرروه من حكم في حال حصول التفاضل بين أرباب الفتوى، وما قضوا به في حق العامي في هذا الشأن.

(وهذا) القول باطل لأنه (يخالف) ما عليه (إجماع الصحابة) في شأن الإفتاء والاستفتاء (إذ لم يحجر الفاضل) منهم (على المفضول) ولم يمنعه من الإفتاء، فتقرر بذلك ونحوه مما نقل عن السلف أنه لا يجب على العامي سؤال الفاضل، ومراجعته (بل لا تجب عليه إلا مراجعة من عرفه بالعلم والعدالة) من الصحابة (وقد عرفـ)ـوا (كلهم بذلك) إذ تقرر أنهم كلهم عدول بأدلة تقدم إيرادها مكررا.

خلاصة القول أن العامي مخير فيمن يستفتيه من أهل الفتوى، فعليه أن يجتهد في ذلك على الوجه الذي تقدم ذكره.

وإذا كان قد شرع له الاجتهاد في عين من يستفتيه من المجتهدين فهل له أن يجتهد في أعيان المسائل التي يقلد فيها بحيث يسأل عن حكم مسألة ما مجتهدا ويسأل عن حكم غيرها مجتهدا آخر لرجحان ذلك في نفسه وقلبه.

قال الزركشي في ذلك: " إذا قلنا: له أن يجتهد في أعيان المفتين، هل له أن يجتهد في أعيان المسائل التي يقلد فيها؟ بحيث إذا غلب على ظنه أن بعض

(١) الإحكام للآمدي (٤/ ٢٣٧).

المسائل على مذهب فقيه أقوى وجب عليه تقليده؟ اختلف جواب القاضي أبي الطيب والقدوري، فأوجبه القدوري وقال القاضي: ليس للعامي استحسان الأحكام فيما اختلف فيه الفقهاء ولا أن يقول: قول فلان أقوى من قول فلان، ولا حكم لما يغلب على ظنه ولا اعتناء به، ولا طريق له إلى الاستحسان كما لا طريق له إلى الصحة"(١).

هذا ما يتعلق بالأمر الأول في هذه المسألة.

وأما الأمر الثاني فهو ما ينبغي على العامي الذهاب إليه في حال اختلاف من أفتياه فإنه يقال في بيان حكم ذلك: (نعم إذا اختلف عليه) أي على المستفتي (مفتيان) يعني إذا اختلف مفتيان فيما أفتياه به (من حكم) والتبس عليه ما هو الحق في قوليهما فإنه ينظر في حاليهما العلمي والديني وما هما عليه من الفضل (فإن تساويا) عنده في العلم (راجعهما مرة أخرى) مستفتيا إياهما في ذلك (وقال) لهما في مراجعته إياهما هذه: لقد اختلفتما فيما أفتيتماني به و(تناقضت فتواكما) فيه وأنتما قد (تساويتما عندي) في العلم والفضل (فما الذي يلزمني) ويجب علي أن أصير إليه، وما هو حكمي الآن بعد ما تبين اختلافكما في ذلك؟

هكذا تكون مراجعته إياهما وسؤاله لهما (فإن خيراه) بين الفتويين بأن قالا له: خذ من تختارها من الفتويين، فالأمر في ذلك إليك (تخير) أي الفتويين شاء فله الخيرة في ذلك، وليضبط اختياره ذاك بتجنب اتباع الهوى، والاجتهاد في توخي ما يرى أنه قد يكون هو الحق والصواب في ذلك.

وهذا المذهب -وهو هذا التخيير- هو الذي اختاره ابن الصباغ وهو المنقول عن القاضي. والأصل الشرعي المستند إليه هذا القول هو حديث: " لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة".

---

(١) البحر المحيط (٨/ ٣٦٦).

قال ابن المنير: "لو لم أجد تخيير العامي عند اختلاف المفتين منصوصا عليه في الحديث لما كان الهجوم على تقريره سائغا، ودل أن «النبي - ﷺ - بعث سرية إلى بني قريظة وقال: لا تنزلوا حتى تأتوهم، فحانت صلاة العصر في أثناء الطريق فاختلفوا حينئذ، فمنهم من صلى العصر ثم توجه، ومنهم من تمادى وحمل قوله: لا تنزلوا على ظاهره. فلما عرضت القصة على النبي ﷺ لم يخطئ أحدا منهم» . ونحن نعلم أن السرية ما خلت عمن لا نظر له ولا مفزع إلا تقليد وجوه القوم وعلمائهم، وكان ذلك المقلد مخيرا، وباختياره قلد ولم يلحقه عتب ولا عيب"[1].

خلاصة القول أن هذا هو ما يقضى به عند حصول تخيير المفتيين هذا المستفتي بين قوليهما.

(و)أما (إن) كانا لم يخيراه في ذلك بل (اتفقا على الأمر) -أل نائبة عن الضمير- يعني اتفقا على أمره والإفتاء له (بـ)ـالأخذ (بالاحتياط) بحيث يكون قد طلبا منه الأخذ بالأشد من الفتويين طلبا لأعلى ما كلف به في موضع فتواه (أو) لم يتفقا على أمره بالأخذ بالاحتياط وإنما حصل منهما (الميل إلى جانب معين) من الفتويين بأن ظهر منهما الجنوح إلى ترجيح إحدى الفتويين على الأخرى، فإن صدر منهما شيء من ذلك وأفتياه به أخذ به و(فعل) ما أمراه به من ذلك. هذا إن كان قد حلا هذا الإشكال الذي ترتب عن اختلافهما بهذا الذي ذكر.

(و)أما (إن) لم يفعلا ذلك وإنما (أصرا على) ما هما عليه من (الخلاف) في ذلك، فإنه (لم يبق) لهذا العامي المستفتي (إلا التخيير) بين الفتويين والأخذ بإحداهما على الوجه الذي تقدم ذكره، هذا ما ينبغي المصير إليه في ذلك (فإنه لا سبيل إلى تعطيل الحكم) الشرعي في النوازل التي تنزل بالخلق وحكمها الشرعي مطلوب من الناس، (و)هذا الذي تقرر في حق هذا العامي كاف، فلا

---

(١) البحر المحيط (٨/ ٣٦٧).

يجب عليه الموازنة بين هذين المفتيين ولا تقديم أحدهما على الآخر إذ (ليس أحدهما بأولى) بالتقديم والترجيح (من الآخر) فكلاهما مفت يسوغ استفتاؤه وهما في الفضل سواء (والأئمة كالنجوم) في الهدى (بأيهم اقتدى) العامي (فقد اهتدى) ورشد؛ إذ كل منهم يأخذ من أدلة الشرع ويستدل بالمعالم والمراشد الموضوعة من الشارع في ذلك.

هذا كله يصار إليه ويقال به إذا تساوى المفتيان.

(أما إذا كان أحدهما أفضل وأعلم) من الآخر (في) نفس هذا المستفتي وفي (اعتقاده) فإن الذي يقضى به في ذلك مختلف فيه فالذي (اختاره) (القاضي) هو (أنه) أي أن هذا المستفتي (يتخير أيضا) على الوجه الذي تقدم المضي عليه في التخيير بين فتويي المتساويين، وإنما ذهب القاضي إلى هذا القول -هنا- (لأن) المفتي (المفضول أيضا من أهل الاجتهاد) فما غلب على ظنه أنه الحق فهو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده (لو انفرد) بالفتوى في أمر ما (و)إذا كان هذا هو حاله منفردا فإنه (كذلك) يكون حاله (إذا كان) قد أفتى (معه غيره) من أهل الفتوى والاجتهاد في مسألة ما وإن كان أفضل منه، وإنما قلنا بأن حاله منفردا كحاله إذا أفتى معه في مسألة ما من هو أفضل منه وكان مخالفا له، لأن مخالفته له لا تؤثر في صحة فتواه وشرعيتها (فزيادة الفضل) والعلم (لا تؤثر) في ترجيح فتوى على غيرها لأن أساس الفتوى هو ظن المجتهد، وكلا الفتويين -فتوى الفاضل والمفضول- في ذلك سواء، فلا فرق بينهما بهذا الاعتبار، فالمصير إلى التخيير بين الفتويين هو القول الراجح والصحيح.

قال الأمدي: " ويدل على ذلك أن الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين، فإن الخلفاء الأربعة كانوا أعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم، ولهذا قال عَلَيْهِالسَّلَامُ: " «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي،

عضوا عليها بالنواجذ» "، وقال - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: " «أقضاكم علي، وأفرضكم زيد، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل» " وكان فيهم العوام، ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والأخذ بقولهم لا غير، ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العوام الاجتهاد في أعيان المجتهدين، ولا نكر أحد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له مع وجود الأفضل، ولو كان ذلك غير جائز لما جاز من الصحابة التطابق على عدم إنكاره والمنع منه، ويتأيد ذلك بقوله - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» ، ولولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى".(١)

خلاصة القول أن هذا هو مذهب القاضي وجماعة من الأصوليين والفقهاء، وهو مختار الآمدي.

(و)أما أنا فالمذهب (الأولى) بالصواب (عندي) والأرجح هو (أنه) أي هذا المستفتي (يلزمه) ويجب عليه (اتباع) المفتي (الأفضل) والأخذ بفتواه (فمن اعتقد أن الشافعي) مثلا (رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أعلم) من غيره المخالف له في فتوىً ما له (و)اعتقد كذلك أن (الصواب) في المضي (على) وفق (مذهبه أغلب) على الصواب الذي في المضي على مذهب غيره (فليس له أن يأخذ بمذهب مخالفه بالتشهي) واتباع الهوى.

(و)من المتقرر المعلوم أنه (ليس للعامي أن ينتقي) ويختار (من المذاهب) وأقوال الفقهاء (في كل مسألة أطيبها) وأحسنها (عنده فيتوسع) في أخذه بما يشتهيه من الفتاوي والأقوال، فيحكم هواه في دينه، والواجب عليه في واقع الأمر الشرعي في هذا الحال هو الترجيح بين الأقوال الفقهية بما تترجح به من أحوال المفتين بها ونحو ذلك، وهذا ليس أمرا اختياريا (بل هذا الترجيح)

(١) الإحكام (٤/ ٢٣٧).

الذي حصل (عنده) فبنى عليه العمل بأقوى الفتويين إنما هو (كترجيح الدليلين المتعارضين عند المفتي) وفي نفسه، فإنه موجب عليه شرعا أن ينظر في الدليلين ويطالعهما من جهة القوة والضعف فيهما، ولا يجوز له التخيير بينهما، (فإنه) ملزم بتقديم ما ظهر له رجحانه منهما (ويتبع) ما غلب على (ظنه) في تقرير هذا (الترجيح) وإثباته في حق الدليلين.

وإذا كان هذا هو ما يجري على المجتهد إذا تعارض عنده دليلان (فـ)ـهو الذي يجري (كذلك هنا) وهو أمر المستفتي الذي تعارض عنده فتويان، وأحد المفتيين بهما أفضل من الآخر، وهذه التسوية إنما قيل بها؛ لأن الأخذ بقول الأعلم بالإضافة للعامي أولى من أخذ المجتهد بما ترجح عنده من دليل فإنا (وإن صوبنا كل مجتهد) أي حكمنا بأن كل مجتهد مصيب (و)أنكرنا قول المخطئة فإن ذلك لا يقتضي أن كل مجتهد معصوم من الخطأ، نعم كل مجتهد مصيب (لكن الخطأ ممكن) صدوره من المجتهد وذلك قد يحصل (بـ)ـسبب (الغفلة عن) تذكر أو معرفة وجود (دليل قاطع) في محل حكمه ومجرى اجتهاده (و)قد يحصل أيضا (بـ)ـبثه (الحكم) وقوله به (قبل تمام) تحصيله (الاجتهاد) وقيامه به (و) قبل (استفراغه الجهد) الذي يتحقق به تمام الاجتهاد، ويصير به ما غلب على ظن المجتهد معتبرا هذا ما يتصور موجبا لوقوع المجتهد في الغلط والخطأ وهو أمر غير مستبعد صدوره منه ووقوعه فيه.

(و)أما ورود (الغلط على الأعلم) في فتواه فإنه (أبعد) من وروده على المجتهد الذي دونه. هذا هو ما اقتضته الحقائق التي تحكم في هذا الشأن، وهذه الحقائق التي هي: أن التكليف لا سبيل إلى رفعه، وأن الظن محكم حيث لا طريق إلى العلم وأن هذا الظن هو الحجة الشرعية الجارية على العباد في مواقعه التي يعتبر فيها دليلا وحجة، وأن الراجح من الأدلة والأحوال يقدم على ما هو مرجوح منها.

فكان من ثمرات أعمال هذه الحقائق ظهور التحقيق المعرفي في المطلوب في هذا الشأن.

(وهذا التحقيق) بيانه (و)إيضاحه (هو أنا نعتقد أن لله تعالى سرا) وحكمة (في رد العباد إلى) ما تدل عليه (ظنونهم) التي تكون عن الأدلة القاضية بها تلك الأدلة التي قضى الشارع باعتبارها والعمل بما تفيده من ظن، وقد تقدم بيان أن من هذه الظنون ظن الحاكم صدق الشهود، وظن المقوم أن مقدارا ما من النفقة فيه كفاية لمنفق ما عليه، وظنه أن قدرا معينا من المال هو أرش جناية ما، وظن طالب معرفة القبلة جهة ما هي القبلة، وظن المجتهد حكما ما هو حكم المسألة التي عرضت له وطلب منه بيان ما هو حكمها، وكذلك ظن المستفتي أن من أفتاه عالم عدل، ونحو ذلك من الظنون التي جعلها الشارع أمارات الأحكام والعلامات الدالة عليها، ورد العباد إلى العمل بموجبها، وإنما ردهم سبحانه إلى ظنونهم هذه ونحوها للسر والحكمة المذكورة، وذلك هو أنه تعالى أحالهم على هذه الظنون (حتى لا يكونوا مهملين) متروكين بلا دليل يرشدهم إلى الصواب ولا إلى أمارة تدلهم على ما هو حكم الله تعالى في حقهم في المسائل التي لم ينص على أحكامها، ولئلا يكونوا كذلك (متبعين للهوى) وما تحبه نفوسهم (مسترسلين) في ذلك استرسالا مثل (استرسال البهائم) في اتباع غرائزهم (من غير أن يزمهم) أي يقيدهم ويربطهم حبل التشريع، وأن يلجمهم (لجام التكليف) الشرعي متصرفا فيهم بكل وجه (فيردهم من جانب) لم يشرع لهم (إلى جانب) قد شرع لهم، فإذا أحسوا بهذا الزّمّ واللجم (ف)إنهم (يتذكرون) ما خلقوا له من (العبودية) والخضوع لله رب العالمين (ونفاذ) أي جريان ومضي (حكم الله تعالى فيهم) ويحصل ذلك (في كل ما يصدر عنهم من حركة وسكون) وبذلك (يمنعهم من) المصير إلى (جانب) لم يشرع لهم رادا لهم (إلى جانب) آخر قد شرع لهم، ومن فضله تعالى ولطفه

أنه لا يمنعهم من شيء ويردهم إلى غيره إلا لأن ذلك أصلح لهم وأنفع، فكان ذلك كله منه تعالى لطفا بخلقه، ورحمة بهم.

وإذا كان هذا حال القضاء الإلهي في شرعه لعباده شريعته وسبيل عبادته (ف)ـإننا -بناء على هذا الحال الشرعي المقام بأمره تعالى- (ما دمنا نقدر على) رسم حد للناس فيما يأتون وما يذرون و(ضبطهم) من حيث ما يحق لهم فعله وما لا يحق لهم إتيانه (بضابط) يكون علامة على ذلك (ف)ـإن (ذلك أولى من تخييرهم) وإحالة أمورهم الدينية والدنيوية على أهوائهم (وإهمالهم) وهم في عماية ماضين في أمرهم بلا هداية تحكمهم شهواتهم فيتصرفون (كالبهائم و) يعبثون لاعبين مثل (الصبيان) والمجانين. وبذلك يكون -كما سبق ذكر ذلك- ضبطنا إياهم ولجمهم ووضع ما به يهتدون إلى ما هو الصواب فيما يختارونه من فتوى أمرا مطلوبا يجب علينا أن نأتيه، إذا استطعنا إليه سبيلا وقدرنا على تحقيقه.

و(أما إذا) إن كنا لم نستطع ذلك بل (عجزنا) عنه (عند) حصول (تعارض) فتوى (مفتين) قد ثبت (تساويهما) في الفضل والعلم (أو) عجزنا عن ذلك (عند) حصول (تعارض) ظاهري (دليلين) ولم نجد للترجيح مسلكا إذا صار ترجيح أحدهما على الآخر أمرا متعذرا (فإن) المصير إلى التخيير بين الفتويين والدليلين أمر سائغ مشروع (لأن) ذلك كان عن (ضرورة) أوجبته، لأنه لا يوجد سبيل آخر غيره، إذ لا مطمع في ترجيح أحد الدليلين على الآخر كما لا مطمع في ترجيح إحدى الفتويين على الأخرى، وبذلك يكون التخيير هو الحكم الشرعي المقرر في ذلك، وهذا الحكم لا مانع عقلي وشرعي منه.

لكن ذلك يسقط إن كان يتأتى درك الحكم بالظن، فإذا حصل ذلك فإنه لا تخيير إلا بعد تعذر حصول هذا الظن بالحكم المطلوب، فإن تعذر حق التخيير، وطلب المصير إليه.

والبرهان على هذا (والدليل عليه) هو (أنه إذا كان يمكن) عقلا وشرعا (أن يقال: كل مسألة ليس لله تعالى فيها حكم) معين معلوم بنص شرعي خاص بإفادته والدلالة عليه (فـ)ـإنه (لا يجب على المجتهد النظر فيها) والاجتهاد لمعرفة حكمها (بل) له (أن يتخير) بين ما بدا له من الاحتمالات أنه قد يكون حكمها الشرعي، فما اختاره من ذلك يكون حكمها (فـ)ـلا يحتاج في ذلك إلى اجتهاد وإعمال نظر فقهي فيه بل (يفعل) في ذلك (ما يشاء) لأنه يباح له ذلك ويسوغ وإنما ساغ له وأبيح (إذ ما من جانب) أي احتمال من الاحتمالات القائمة بالمسألة المظنونة (إلا ويجوز أن يغلب على ظن المجتهد) رجحانه وكونه هو الصواب والحق في ذلك (و)لكن ذلك أمر غير مشروع، ومسلك مغلق محظور المضي فيه لأن (الإجماع منعقد على أنه) أي المجتهد (يلزمه) ويجب عليه شرعا (أوّلا) قبل القول بأي حكم في محل اجتهاده (تحصيل الظن) برجحان ما يقضي به من حكم فيه، وأن ذلك الحكم هو الصواب والحق فيه (ثم) بعد ذلك (يتبع ما ظنه) حقا وصوابا وحكما راجحا في ذلك، فظن المجتهد في هذا الشأن هو المعول عليه في بناء الحكم عليه، وما تقرر في حق ظن المجتهد في هذا الأمر (فـ)ـهو الذي يتقرر (كذلك) في حق (ظن العامي) فإنه (ينبغي) ويجب (أن يكون مؤثرا) فيما يختاره من فتوى في حال اختلاف الفتاوي، ومن استفتاء المفتي في حال تعدد المفتين، فما غلب على ظنه أنه الأرجح في ذلك لزمه المصير إليه والأخذ به.

(فإن قيل): لا سبيل إلى تسوية ظن العامي بظن المجتهد فإن (المجتهد لا يجوز له أن يتبع ظنه إلا) إذا كان مقاما على ما يصيره دليلا معتبرا، فلا يجوز له اتباع ظنه (قبل أن يتعلم طرق الاستدلال) على معرفة الأحكام من أدلتها وقبل علمه مناهج الاجتهاد التي توصله إلى معرفة الأحكام الشرعية، لأن ظنه

حينئذ بثبوت حكم ما من ثمرات النظر في الأدلة وإعمال أدوات الاجتهاد في الاستنباط منها.

(و)أما (العامي) فإنه ليس كذلك إذ (لا يحكم إلا بالوهم) وما يخطر على باله (و)هو بطبعه العامي (يغتر بالظواهر) الخداعة التي قد تظهر على أحد المفتين فيظن بسببها أنه المفتي الأفضل والأعلم (و)هو بذلك (ربما يقدم المفضول على الفاضل) لجهله بما تكون به الأعلمية والأفضلية متحققة للعالم فيفضل بموجبه على ما سواه في العلم والفضل.

وبذلك حكمه باختيار فتوى أو مفت أمر مردود لأنه يكون عن جهل وبلا اهتداء بدليل إليه ومقتضى ذلك أنه لا يجوز له أن يحكم وهو بهذا الحال، (ف)إنه (إن جاز أن يحكم بغير بصيرة) ولا دليل موجب لحكمه (فلينظر) بلا بصيرة ولا دليل (في نفس المسألة) الذي سيسأل عنها (وليحكم) بعد ذلك (بما يظنه) مختارا له بنفسه. وهذا مما لا يقوله ذو علم، إذ هو تصرف باطل، فالعامي لا سبيل له إلى النظر في الأدلة ولا إلى استخراج الأحكام منها، كما لا يمكنه أن يحكم في شأن التفضيل بين المفتين لعدم أهليته لذلك، وهذا واضح بشهادة واقع الحال، (ف)إن (لمعرفةِ مراتب الفضل) التي تكون بين أهل العلم فيستقل بعضهم ببعض منها دون غيره (أدلة) وبراهين تدل عليها وترشد إليها فتدرك بها، وهي أدلة (غامضة) تدق عن أنظار غير العلماء فـ(ـليس دركها) وتحصيلها (من شأن العوام) ولا مما يقع تحت سلطتهم الإدراكية، بل هو من شأن أهل العلم والنظر.

هذا هو متضمن هذا السؤال.

(و)أما الجواب عنه فإننا نقول فيه: إن (هذا) السؤال (سؤال) وارد في هذا المقام و(واقع) على الناظر فيه، وبذلك هو سؤال مقبول من حيث صحة وروده واستدعاء المحل له.

(ولكنا نقول) إن الحكم بالظن الراجح بأمارة تدل عليه أفضل من الحكم بالتشهي والاعتباط وهذا كما يجري في الشرعيات يجري كذلك في العاديات فإن (من مرض له طفل) مثلا (وهو ليس بطبيب) لكنه تجرأ على مداواته وعلاجه (فسقاه دواء) اختاره لذلك (برأيه كان متعديا) على هذا الطفل و(مقصرا) في السعي إلى مداواته فإن هلك الصبي أو نزلت به عاهة كان والده هذا (ضامنا) لما يترتب عن إزهاق روحه، أو إلحاق ضرر به.

(و)هو (لو راجع طبيبا) واستشاره فيما يداوي به الطفل (لم يكن مقصرا) ولا مخطئا وإن هلك الصبي، لأنه بنى تصرفه هذا على ما يعد حجة له وما يرفع عنه صفة التقصير والتعدي والإهمال.

هذا إذا وجد في البلد طبيب واحد (فإن كان في البلد طبيبان) أحدهما أفضل من الآخر وأمهر منه في الطب فاستشارهما (فاختلفا في) تعيين (الدواء) الذي يداوى به الطفل (فـ)ـاختار الأب اتباع المفضول منهما و(خالف الأفضل) والأمهر منهما (عد) بفعله هذا (مقصرا) إذ لم يأخذ بما يغلب على الظن بمقتضى العادة أنه الأنفع لهذا الولد والأولى بأن يكون معالجا له، والمقصر إن ترتب عن تقصيره شيء يضمن، وبناء على ذلك يكون ضمانه عليه.

فإن قيل: إن معرفته بذي المهارة والأفضلية في الطب قد يتعذر عليه دركها، فكيف يقضى عليه بالتقصير؛ إذ ليس من أهل هذا الشأن؟

قلنا: قد يعرف (ويعلم أفضل الطبيبين) وأمهرهما (بتواتر الأخبار) الدالة على ذلك (وبإذعان) الطبيب الآخر (المفضول) واعترافه له بالأفضلية (وبتقديمه) له وتفضيله إياه، (و)يكون ذلك (بأمارات تفيد غلبة الظن) بذلك وتدل عليه.

وإذا كان هذا متقررا في حق الأطباء من حيث وجوب تقديم الأفضل منهم، ومعرفة الأفضل منهم بما ذكر (فـ)ـهو الذي يتقرر (كذلك في حق العلماء)

إذ من المعلوم أنه (يعلم الأفضل) والأعلم منهم (بالتسامع) أي نقل الناس أخباره بطريق السمع بحيث ينقل بعضهم عن بعض ذلك (وبالقرائن) الحالية الدالة على ذلك (دون البحث عن نفس العلم) الثابت له وعن حقيقته، (و) إدراك العلم بذلك عن طريق التسامع وتناقل الأخبار بذلك (العامي أهل له) فهو واقع تحت طوقه وقدرته.

وإذا ثبت ذلك في حقه (فـ)ـإنه (لا ينبغي) له (أن يخالف الظن) الذي يحصل بذلك ويعرض عنه (بالتشهي) وما تهواه نفسه، وإذا كان هذا هو حال هذا العامي فإنه لا يبقى له إلا وجوب تقديمه الأفضل على المفضول.

وإذ قد ثبتت أحقية هذا -وهو تقديم الأفضل والعمل بالظن القاضي بذلك وكون هذا هو الراجح بما ذكر- (فـ)ـإن (هذا هو الأصح عندنا) والأرجح (و)هو كذلك (الأليق بالمعنى الكلي) الشرعي الوارد (في ضبط الخلق) وإلجامهم (بلجام التقوى و)تقييدهم بقيد (التكليف) الذي متضمنه إلزام ما فيه كلفة توجب التزام الخلق بحفظ الحدود الشرعية.

هذا ما ظهر أنه الصواب في هذا الشأن (والله أعلم) بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

هذا منتهى الكلام في هذه المسألة، وبحصوله ينتهي الكلام في هذا الفن الثاني المرسوم والموضوع في التقليد والاستفتاء.

وبعد إنجاز بيان متضمن هذا الفن الثاني نصير إلى الكلام على الفن الثالث قائلين:

(الفن الثالث من القطب الرابع
في الترجيح وكيفية تصرف المجتهد عند تعارض الأدلة)

يعني أن هذا الذي يساق فيه هذا الكلام هو (الفن الثالث) الموضوع والمرسوم (في) بيان صورة (الترجيح) بين الأدلة وهو تقديم بعضها على بعض، (و)بيان (كيفية) وطريقة (تصرف المجتهد) المخصوصة والسبيل الخاص الذي يجب عليه سلوكه (عند تعارض) ظواهر (الأدلة) الشرعية وتقابلها. هذا هو متضمن هذا الفن مجملا.

(و)أما على وجه التفصيل فإنه (يشتمل هذا الفن على مقدمات ثلاث وبابين) يضمن ذلك كله تفاصيل مادة هذا الفن وما تعلق به من بحوث.

وإذ قد نجز تصوير هذا المضمن فلنصر إلى إيراده قائلين:

(المقدمة الأولى في بيان ترتيب الأدلة)

يعني أن هذه (المقدمة الأولى) التي نظهر مضامينها ونكشف الغطاء عنها هي مقدمة مرسومة وموضوعة (في) بيان ما يجب أن يكون عليه (ترتيب الأدلة) وهو جعل كل واحد من شيئين فأكثر في رتبته التي يستحق بحاله جعلها فيه بوجه من الوجوه والترتيب المقصود هو جعل كل واحد من الأدلة الشرعية في محله الذي يستحقه ويكون ذلك في مجاري البحث عن الدليل وفي مجرى الاستدلال على ثبوت الحكم.

وفي سبيل تحقيق ذلك وتحصيله نورد ما يمكّن من ذلك (فنقول) فيه: اعلم أنه (يجب على) الفقيه (المجتهد في كل مسألة) عرض له النظر فيها (أن يردّ نظره) ويرجع به أولا (إلى النفي الأصلي) الذي ثبت أصلا لحكم الأشياء (قبل ورود الشرع) ونزوله (ثم) بعد ذلك (يبحث عن الأدلة السمعية) الرافعة لهذا النفي (المغيرة) له إن وجدت.

(فـ)ـإذا دخل في هذا البحث وانغمس فيه (فـ)ـإنه (ينظر أولا في) أمر (ورود الإجماع) في المسألة التي ينظر فيها (فإن وجد في) تلك (المسألة) أن ما ثبت به الحكم فيها كان (إجماعا) إذا انعقد الإجماع عليه اكتفى بذلك و(ترك النظر والبحث (في الكتاب والسنة) عن هذا الحكم إذ لا حاجة به إلى ذلك، بعد ثبوت هذا الحكم بالإجماع لأن الإجماع أقوى منهما (فإنهما يقبلان النسخ) فما ورد في الكتاب من حكم يقبل النسخ، ومثله في ذلك الحكم الوارد في السنة، (و)أما ما أثبته (الإجماع) من حكم فإنه لا يجري فيه النسخ إذ (لا يقبله فـ)ـإذا وقع (على خلاف ما) تقرر من حكم (في الكتاب والسنة فـ)ـإن ذلك (دليل قاطع على) ثبوت (النسخ) لذلك الحكم، فوجب جعله حكما منسوخا، وإنما قضي بذلك (إذ لا تجتمع) هذه (الأمة) المسلمة (على الخطإ) في أحكامها.

هـذا ما يجب على المجتهد المصير إليه أولا (ثـم) بعد ذلك إذا لم يجد الإجماع على الحكم الذي هو مطلبه فإنه (ينظر في الكتاب والسنة) المتواترة طالبا لذلك الحكم منهما فيطلبه من الكتاب ثم من هذه السنة، (وهما) أي الكتاب والسنة المتواترة (على رتبة واحدة) في القوة الحجية، وإنما قلنا: إنهما على رتبة واحدة (لأن كل واحد) منهما قطعي الثبوت وبذلك (يفيد العلم القاطع) الذي لا يتطرق إليه الشك (و)من المقرر المعلوم أنه (لا يتصور التعارض في) الأدلة (القطعيات السمعية) الثابتة بالسمع والنقل عن صاحب الشرع (إلا بـ)ـحال واحد وهو (أن يكون أحدهما ناسخا) والآخر منسوخا.

خلاصة القول أن المجتهد ينظر فيما ذكر من الدليلين (فما) أي فالأمر المبحوث عن حكمه إذا (وجد فيه نص) خاص بذلك من (كتاب أو سنة متواترة أخذ به) وعمل بمقتضاه.

(و)إذا خلا الكتاب والسنة المتواترة من الحكم المبحوث عنه منصوصا عليه فيهما فإنه (ينظر بعد ذلك إلى عمومات) آيات (الكتاب) العزيز (و)إلى (ظواهره) التي منها العموم نفسه، وحقائق الألفاظ الأخرى، والأخذ بمقتضى ترتيب القول ونظمه الأصلي، والتباين في معاني الألفاظ.

(ثم) بعد تحصيله ذلك (ينظر فيـ)ـما قد يكون مبينا لهذه الظواهر قاضيا بتأويلها، ومن جملة ما ينظر فيه بعد ذلك (مخصصات العموم) ومقيدات المطلق، هذه المخصصات والمقيدات التي قد تكون (من أخبار الآحاد و)قد تكون (من الأقيسة) التي قد تؤخذ من أدلة أخرى كالقواعد العامة (فإن عارض قياس عموما أو) عارض (خبر واحد عموما فـ)ـإنا (قد ذكرنا ما يجب تقديمه منهما) في مجرى الكلام على العموم. ونص ما ورد في ذلك في شأن خبر الواحد هو قوله: " مسألة خبر الواحد إذا ورد مخصصا لعموم القرآن. اتفقوا على جواز

التعبد به لتقديم أحدهما على الآخر لكن اختلفوا في وقوعه على أربعة مذاهب:

فقال: بتقديم العموم قوم. وبتقديم الخبر قوم. وبتقابلهما والتوقف إلى ظهور دليل آخر قوم.

وقال قوم: إن كان العموم مما دخله التخصيص بدليل قاطع فقد ضعف وصار مجازا فالخبر أولى منه وإلا فالعموم أولى وإليه ذهب عيسى بن أبان". هذا ما ذكره في شأن تعارض خبر الواحد والعموم.

أما ما ذكره في شأن تعارض القياس والعموم فهو -على وجه التعيين- قوله: " قياس نص خاص إذا قابل عموم نص آخر فالذاهبون إلى أن العموم حجة لو انفرد والقياس حجة لو انفرد اختلفوا فيه على خمسة مذاهب:

فذهب مالك والشافعي وأبو حنيفة وأبو الحسن الأشعري إلى تقديم القياس على العموم.

وذهب الجبائي وابنه وطائفة من المتكلمين والفقهاء إلى تقديم العموم.

وذهب القاضي وجماعة إلى التوقف لحصول التعارض.

وقال قوم: يقدم على العموم جلي القياس دون خفيه.

وقال عيسى بن أبان: يقدم القياس على عموم دخله التخصيص دون ما لم يدخله".

وذو الرغبة في درك متضمن ما ذكر يرجع إليه هناك.

وهذا الذي ذكر من مسار المجتهد هذا إنما يمضي عليه إذا وجد هذا المجتهد ما يطلب من حكم في هذا الذي ذكر من الأدلة (فإن لم يجد لفظا نصا ولا) لفظا (ظاهرا) يفيد هذا الحكم (نظر) يعني فلينظر (إلى قياس) يبنيه على (النصوص) التي تدل عليه، ثم ما اقتضاه ذلك القياس من حكم يقضي به ويعمل به.

(فإن تعارض) عنده في مجرى النظر في تلك الظواهر والعمل بأصل القياس (قياسان، أو) تعارض عنده فيه (خبران) قد يكون في أحدهما نهي وفي الآخر أمر يضاده أو يناقضه ونحو ذلك مما قد يدل بوجه الخصوص على الحكم الوارد فيه (أو عمومان) يقضي كل واحد منهما بخلاف ما يقضي به الآخر.

فإنه إذا تعارض عنده الخبران ثم علم تاريخ ورودهما يقضي بنسخ المتأخر للمتقدم، وإن جهل هذا التاريخ يصار إلى الجمع بينهما، فإن تعذر الجمع بينهما (طلب الترجيح) لما حصل فيه التعارض من ذلك ويتوسل إلى تحصيل هذا الترجيح بما يحصل به، وقد فصل ذلك وبين (كما سنذكره) مبينا.

(فإن) تعذر عليه هذا الترجيح بسبب أنه قد (تساويا عنده) فلم يظهر له أن أحدهما أرجح من الآخر فإنه قد تقرر في حقه مذهبان:

أحدهما: أن يكون ممن (توقف) عن العمل بأي منهما وكف نفسه عن المصير إلى البوح بأي قول فقهي وحكم شرعي في موضوعهما وهذا (على رأي) لبعض الأصوليين.

(و)ثاني المذهبين: التخيير فإن انتهى به الأمر إلى هذا الحال (تخير) فله أن يختار ما شاء من الدليلين ويعمل به ويكون في ذلك كالمتخير في خصال الكفارة عند الإخراج وكالعامي في استفتاء من شاء من المفتين المتساويين في العلم والفضل. وهذا كله إنما هو (على رأي آخر) لبعض الأصوليين منهم الباقلاني (كما سبق) ذكر ذلك وبيان مستنده.

وقد ورد في ذلك مذهب ثالث وهو التقليد لمجتهد آخر فإنه قد قال قوم: إن عجز المجتهد عن الترجيح أو تعذر عليه قلد عالما. وهذا ضعيف.

هذا منتهى القول في هذه المقدمة الأولى.

(المقدمة الثانية في حقيقة التعارض ومحله)

يعني أن هذا الكلام يساق هنا هو في إيراد (المقدمة الثانية) من المقدمات الثلاث وبيان مضمونها، وهذه المقدمة موضوعة (في) بيان حقيقة (التعارض) وماهيته المرادة هنا (و)في بيان (محله) الذي يرد فيه ويحصل.

هذا هو منضمن هذه المقدمة على الوجه الجملي فلنصر إيراده على وجه التفضيل قائلين:

التعارض هو تفاعل من العرض -بضم العين-: وهو الناحية والجهة، وكأن الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض أي ناحيته وجهته، فيمنعه من النفوذ إلى حيث وجه.

وفي الاصطلاح: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة. هذا بيان معنى التعارض هنا.

وأما الترجيح فإننا نقول فيه: (اعلم أن الترجيح) وهو تقديم دليل على آخر (إنما يجرى) ويقع (بين) دليلين (ظنيين) فقط، وإنما يجري ذلك فيهما (لأن الظنون تتفاوت في القوة) فبعضها أقوى من بعض كما يشهد على ذلك الوجدان، فإنك قد تجد في نفسك أن ظنا ما أقوى من ظن آخر (ولا يتصور ذلك) ولا يمكن حصوله (في) حق أمر (معلومين) قد علم بهما على قطع وجزم، وإنما لا يتصور ذلك في الأمرين المعلومين (إذ ليس بعض العلوم أقوى من بعض) في ثبوته (و)لا (أغلب من بعض) من حيث قيامه بالنفس، فالعلوم علوم على كل حال (وإن كان بعضها أجلى) أي أظهر للعقل (وأقرب حصولا) وإدراكا (وأشد استغناء عن التأمل) والتفكر العميق بل بعضها يستغني من حيث إدراكه وتحصيله عن أصل التأمل والحاجة إليه (و)هذا البعض المستغني عما ذكر (هو) العلم (البديهي) الذي يقوم بالنفس بأدنى التفات إليه.

والبديهي قد يرد لثلاثة معان.

قال في كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: " البديهي يطلق على معان:

منها مرادف للضروري المقابل للنظري.

ومنها المقدّمات الأوليّة وهي ما يكفي تصوّر الطرفين والنسبة في جزم العقل به؛ وبعبارة أخرى ما يقتضيه العقل عند تصوّر الطرفين والنسبة من غير استعانته بشيء، وهذا المعنى أخصّ من الأول لعدم شموله التصوّر بخلاف المعنى الأول، ولعدم شموله الحسّيات والتجربيات، وغيرها بخلاف الأول ويجيء تحقيقه في لفظ الأوليّات.

ومنها ما يثبته العقل بمجرد التفاته إليه من غير استعانته بحسّ أو غيره، تصوّرا كان أو تصديقا، وهذا أعمّ من الثاني لشموله التصوّر والتصديق، وأخصّ من الأول أي من الضروري لأن الضروري هو الذي لا يكون تحصيله مقدورا لنا بأن لا يكون له سبب مقدور لنا يدور معه وجوده وعدمه، وذلك إمّا بأن لا يكون له سبب يدور معه وهو البديهي، أو يكون له سبب يدور معه لكن لا يكون مقدورا كالحسيّات والتجربيات والعاديات وغير ذلك فاستقمه، فإنه قد زلّت فيه أقدام، كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في تقسيم العلم الحادث إلى الضروري والنظري في الموقف الأول"(1).

نعم على وجه الجملة بعضها هذا هو حاله -وهو كونه بديهيا- (وبعضها غير بديهي) إذ (يحتاج) إدراكه وتحصيله (إلى تأمل) وإمعان نظر (ولكنه بعد) ثبوت (الحصول) له في النفس لا يختلف عن البديهي في ثبوته إذ هو كذلك علم (محقق) حصوله (يقيني) وجوده فالعلم واحد سواء كان بدهيا أو غيره فهو (لا

(1) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (1/ 318).

يتفاوت في كونه محققا) متقررا وجوده في النفس وقيامه بها سواء كان بدهيا أو غيره (فلا ترجيح لعلم على علم) إذ هما سواء من حيث الذات والقطع بالثبوت وإن اختلف البدهي عن غيره من جهة طريق الحصول في النفس، وقيامه بها. ولما كان العلم من حيث قيامه بالنفس ثابتا مقطوعا به كان ترجيح بعضه على بعض أمرا محالا، إذ هذا الترجيح يقضي برفع الثبوت والقطع به عن العلم المرجح عليه، وهو أمر ممتنع ما دام علما) في حقيقة أمره (ولذلك قلنا: إذا تعارض نصان قاطعان) في معنييهما وثبوتهما بحيث يفيدان العلم بذلك (فـ)ـإنه (لا سبيل إلى الترجيح) بينهما بحيث يقدم أحدهما على الآخر (بل إن كانا) نصين متواترين) قد ثبتا بطريق التواتر (حكم بأن) النص (المتأخر) منهما (ناسخ) للنص الآخر المتقدم عنه (و)على وجه القطع (لابد أن يكون أحدهما) أي أحد المعلومين المتعارضين (ناسخا) للآخر ورافعا لحمكه.

(و)هكذا أيضا يكون الحكم في حال ما (إن كانا) أي النصان المتعارضان (من أخبار الآحاد وعرفنا التاريخ) الذي ورد فيه النصان فعرفنا المتقدم منهما من المتأخر، وهذا الحكم هو القضاء بالنسخ على المتقدم منهما فإنا إذا تحققنا أن نصين على هذا الحال قضينا (أيضا) و(حكمنا بـ)ـمقتضى النص (المتأخر) منهما لأنه هو الناسخ، والمتقدم منهما هو المنسوخ. هذا إذا عرفنا هذا التاريخ.

(و)أما (إن) كنا (لم نعرفـ)ـه (فـ)ـإن (صدق الراوي) لكلا الخبرين أمر مظنون؛ فكلا الخبرين صدق راويه مظنون فلا تفاوت بينهما من حيث كونهما دليلين ظنيين، وإذا كان هذا الحال كذلك (فـ)ـإننا (نقدم) من النصين ما نرى أنه النص (الأقوى في نفوسنا) فنرجحه على النص الآخر وسيأتي ما به يكون هذا الترجيح وما به يتحقق.

وهذا التصرف الذي هو الترجيح مخصوص بالنصين الظنين، وأما النصان القطعيان فإنهما لا يتعارضان إلا على وجه النسخ، كما لا يتعارضان إلا على هذا الوجه لا يجري بينهما الترجيح أيضا.

(وكما لا يجوز) ثبوت (التعارض والترجيح) ووقوعهما (بين نصين قاطعين) يفيدان العلم (فكذلك) لا يجري التعارض والترجيح (في) حق (علتين قاطعتين) مجزوم بثبوتهما وإفادتهما العلم بمدلولهما. هذا هو ما يحق قوله في حق هاتين العلتين (فـ)ـإنه (لا يجوز أن ينصب الله تعالى علة قاطعة لـ)ـإفادة (التحريم) والدلالة عليه (في) حق (موضع) يعني في حق فعل معين (ويضع علة قاطعة لـ)ـإفادة (التحليل في) حق (موضع) أي فعل آخر (وتدور بينهما) أي بين الموضعين من حيث الإلحاق بأحدهما (مسألة) يوجد فيها يعني في موضوعها هاتان (العلتان، و)نحن (نتعبد بالقياس) يعني في شأن هذه المسألة كما في شأن نظائرها وأشباهها، فهذا التعارض وروده -كما سبق ذكر ذلك- ممتنع غير جائز، وإنما امتنع (لأنه يؤدي) لو فرض حصوله (إلى أن يجتمع) فيما يقضى به من حكم في هذه المسألة دليل (قاطع) في دلالته (على التحريم و)دليل (قاطع) في دلالته (على التحليل) والإباحة (في فرع واحد) وهو موضوع هذه المسألة (و)يكون ذلك أمرا حاصلا (في حق مجتهد واحد، و) ذلك بمقتضى النظر العقلي والشرعي (هو) أمر (محال) لا سبيل إلى حصوله ووروده وجريانه في شأن الأحكام الشرعية.

فالعلل القاطعة لا يعتريها التعارض فيما بينها، فهي (لا تكون) في ذلك (كالعلل المظنونة) وهي العلل التي لا تثبت إلا بالظن لأنها تكون بطريق الاستنباط والاستخراج من محالها، فهذه العلل يجري فيها التعارض، وذلك أمر جائز (لأن الظنون) لا استقرار فيها ثم إنها لا ترد على النفوس على وجه واحد ثابت وإنما كانت كذلك لأنها (تختلف بـ)ـاختلاف (الإضافات) والأحوال

والاعتبارات التي تعرض للمجتهدين في مجرى النظر فيها، ثم إنها تتداول الورود على النفس بالتناوب، فإذا ثبتت غلبة الظن بأمر ما ارتفع ضده ومقابله (فـ)ـالظنون المتعارضة (لا تجتمع في حق مجتهد واحد) هذا هو الأصل فيها.

نعم قد يتقابل ظنان ويتعارضان (فإن تقاوم ظنان) في حكم مسألة وتكافأ ورودهما على نفس المجتهد وذهنه فأبعدا بذلك الترجيح بينهما (فـ)ـإنا قد (أوجبنا) على هذا المجتهد (التوقف) على الذهاب إلى إبداء رأي في حكم تلك المسألة. هذا (على رأي) بعض الأصوليين، فيكون تعارض هذين الظنين (كما لو تعارض) دليلان (قاطعان) على سبيل الفرض والتقدير في ذهن المجتهد، فالحكم الذي يقضى به في ذلك كله هو التوقف.

وود هنا رأي آخر وهو الأمر بالتخيير بين هذه الأدلة المذكورة، (ومن) ذهب إلى هذا أنكر التوقف هنا و(أمر بـ)ـهذا (التخيير) و(أجاب) عن هذا القول الأول -وهو التوقف- (بـ)ـقوله: (إنه لا يجوز) عقلا ولا شرعا (أن يرد نصان قاطعان) من حيث ثبوتهما ودلالتها وأحدهما قاض (بالتحريم) لفعل ما (و)الآخر قاض بـ(ـالتحليل) والإباحة له (من غير) حصول (تقدم) من حيث الورود لأحدهما (وتأخر) لآخر عنه (و)يكون مفاد ذلك الورود و(معناه) هو (التخيير) بين الأخذ بأحد النصين، فالتخيير في ذلك لا سبيل إليه (لأن اللفظ) الوارد في هذين النصين (لا يحتمل التخيير) ولا يدل عليه بأي وجه من وجوه الدلالة بل يدل أحد اللفظين على ضد ونقيض ما يدل عليه اللفظ الآخر.

وإذا كان هذا هو الذي حصل في حق هذين النصين من امتناع التخيير بينهما (فـ)ـإنه الذي يتحصل (كذلك) في شأن (التعبد بالقياس) الذي يقضي بالإثبات للحكم به (مع التصريح) الشرعي (بالتعليل) ذلك التصريح الذي هو (صريح) أي ظاهر (في) إفادة (النفي) له في موضع ما (و)هو كذلك صريح في

(الإثبات) له في موضع آخر، أو قد يصرح بذلك كله في لفظ واحد، وبذلك (لا يحتمل) هذا التصريح (التخيير) بين هذا الإثبات وهذا النفي (من حيث) دلالة (اللفظ) عليه، فإذا كان كذلك (فـ)ـإنه (يكون) هذا القول بذلك (متناقضا) ينقض بعضه بعضا.

(أما الدليل الذي دل على تعبد) الله تعالى (المجتهد باتباع ما اقتضاه الظن) يعني ظنه بعد إتمامه الاجتهاد، والإتيان به على وجهه (فـ)ـإنه دليل (يصلح لأن ينزل على اتباع أغلب الظنيين) في نفسه وأقواهما عنده.

(و) كما يصلح تنزيله على ذلك -وهو اتباع أغلب الظنين- يصلح كذلك (عند) حصول (التعارض) بين ظنيين في نفسه تنزيله (على التخيير بينهما) فيختار أحدهما ويعمل بموجبه، وإنما ساغ هذا للمجتهد وشرع له المصير إليه لأن ما يصير إليه من ذلك لا يخرج عما أمر باتباعه (فإنه) قد (أمر باتباع المصلحة) الشرعية (و)باتباع (التشبيه) يعني العمل بقياس الشبه (و)باتباع (الاستحسان) ونحو ذلك من الأدلة والأصول التي يبنى عليها الاجتهاد.

(فإذا) تقابل عنده ظنان نشآ من هذه الأدلة و(تعارضا) فإنه لا يخرج عن حكم ما ذكر (فكيفما فعل) من حيث العمل بالظنيين (فهو) إما (مستصحب) أي عامل بدليل الاستصحاب (و)إما (مشبه) أي عامل بقياس الشبه (و)إما (متبع للمصلحة) وعامل بمقتضاها، وإما متبع لما هو في حكم هذه الأدلة. والظنيات على كل حال أحكام إضافية، لا قرار لها في واقع الأمر لأن أدلتها لا تدل على مدلولاتها بوجه مقطوع به. هذا هو حال الأحكام الظنيات وأدلتها.

(وأما الأحكام القواطع) المجزوم بثبوتها (فـ)ـهي على خلاف ذلك إذ هي (متضادة ومتناقضة) بذواتها وأنفسها، وبذلك لا يمكن اجتماعها أو الترجيح بين ما تعارض منها أو المصير إلى التخير فيه، وإذا كانت هذه الأدلة كذلك

فإنـه (لا بـد أن تكـون) يعني أن يكون ما تعارض منها من دليلين إما (ناسـخا أو منسـوخا ف)ـهي على كل حال (لا تقبل الجمع) يعني لا يقبل ما تعارض منها الجمع، لاستحالة ذلك فيه؛ إذ لا يمكن أن يثبت حكم أحدهما إلا برفع حكم الآخر.

(فإن قيـل) قـد علمنـا حكـم القواطع هـذه وحالها الـذي قضـى عليها بمنع الجمـع بيـن مـا تعارض منهـا (فهل يجـوز أن يجتمع علـم وظن) قـد تعارضا في حق حكم واحد، فأحد الإدراكين يثبته، والآخر ينفيه أم أن ذلك ممتنع أيضا؟

(قلنـا) المقطـوع بـه هـو أنـه (لا) سـبيل إلـى اجتماعهمـا في محل واحـد، (فإن الظـن لـو خالـف العلـم) كان ذلك أمرا لا يتصور، فالظن لا يقابـل -في الذهن- ما هـو علـم إنمـا يقابل الوهـم أو الشـك، فإن قابل الظن مدركا مـا في الذهن فهو ليس بعلـم، فاجتمـاع العلـم والظـن على إثبـات حكـم ما بحيث يتقابلان أمر لا يتصور (فهـو محـال لأن ما علـم كيف يظـن خلافـه؟) فمقابلـة الظـن لمـا يتصور أنـه علم ترفـع اتصافـه بالعلـم (و)هـذا بيـن فإن (ظن خلافه) يسـتلزم (الشـك) فيـه (فكيف يشك فيما يعلـم) وكيف يكون المشكوك فيه علما (وإن) نحن فرضنا أن الظن قد (وافقه) أي العلم (فإن أثر الظن ينمحي بالكلية بالعلم) لأنه يندمج في ذلك العلم، وإذا كان كذلك (فـ)إنه (لا يؤثر معه أثرا) كيفما كان، فالمؤثر هو العلم وحده.

هذا منتهى الكلام في هذه المقدمة الثانية.

(المقدمة الثالثة: في دليل وجوب الترجيح)

يعني هذه هي (المقدمة الثالثة) من هذه المقدمات الثلاث، وهذه المقدمة مرسومة وموضوعة في بيان الـ(ـدليل) القاضي بـ(ـوجوب الترجيح) هذا، وأنه فعل مطلوب شرعا.

هذا هو متضمن هذه المقدمة على وجه الجملة فلنصر إلى إيراده مفصلا، مصدرين ذلك بسؤال في هذا الشأن قائلين:

(فإن قال قائل: لم رجحتم) تقديم (أحد) الدليلين (الظنيين) المتعارضين على الآخر (و) قد تقرر في واقع الأمر أن (كل ظن) من الظنيين بالإضافة للمجتهد (لو انفرد) بنفسه فخلا من المعارض (لوجب) على المجتهد (اتباعه و)إذا كان هذا هو الحال في حق هذا الظن فـ(ـهلا قضيتم) وحكمتم (بـ)ـالمصير إلى (التخيير) بين الظنيين فقررتم أن للمجتهد أن يتخير من الظنيين ما بدا له (أو) بالمصير (إلى) الحكم على هذا المجتهد بـ(ـالتوقف) عن إبداء أي رأي أو قول في المسألة التي ورد فيها هذا التعارض.

(قلنا) مجيبين عن ذلك، نعم قد يصح هذا الذي ذكر من القول بالتخيير والمصير إليه، وإنما قلنا: إن ذلك يصح لأنه (كان يجوز أن يرد التعبد) من الله تعالى لعباده (بالتسوية بين الظنين) المتعارضين، وبالحكم بالتخيير بينهما (وإن تفاوتا) في المرتبة والحالة التين هما عليهما في النفس (لكن الإجماع) دفع ذلك وقضى برده لأنه (قد دل على خلافه) فأوجب العمل بأقوى الظنين، وهذا قد تقرر (على ما علم من) جريان (السلف) ومضيهم على ذلك (في تقديم بعض الأخبار على بعض) منها إذا جرى التعارض بينها، فتقابلت، فمن فتش عن أحوالهم ونظر في وقائع اجتهاداتهم علم علما لا يشوبه ريب أنهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الظنين دون أضعفهما، وهذا التقديم

إنما يكون منهم (لقوة الظن) ظن رجحان ما يقدم من الدليلين الظنيين على الآخر تلك القوة التي تحصل (بسبب) من الأسباب القاضية بذلك، وهذه الأسباب سيأتي بيانها، وسنذكر منها هنا ما يتعلق من ذلك بحال الرواة على وجه الإجمال فنقول:

أحد هذه الأسباب: (علم الرواة)، فالأعلم يقدم خبره على خبر من هو دونه.

(و)ثانيها: (كثرتهم) أي الرواة، عند من يرى أن الكثرة مرجحة، وفي ذلك مذهبان:

أ- الترجيح بالكثرة.

ب- أنه لا ترجيح بالكثرة. وسيأتي مزيد بيان لهذه المسألة.

(و)ثالثها: قوة (عدالتهم) فالمبرز في العدالة مقدم على غيره ممن ليس مثله فيها.

(و)رابعها (علو منصبهم) ومقامهم في العلم والفضل (فلذلك) الذي ذكر من المرجحات علماء الأمة (قدموا) ورجحوا (خبر أزواجه عَلَيْهِ السَّلَامُ) وما يروين من أحاديث (على) خبر ورواية (غيرهن من النساء) وإن كن صحابيات.

(و) هكذا (قدموا خبر عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا (في) مسألة وجوب الغسل من (التقاء الختانين) أي الفرجين (على خبر من روى) حديث (أن لا ماء إلا من الماء). ونص عائشة المذكور هو: عن سعيد بن المسيب: أن أبا موسى الأشعري سأل عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عن التقاء الختانين. فقالت عائشة: قال رسول الله ﷺ: «إذا التقى الختانان أو مس الختان الختان، فقد وجب الغسل». أخرجه الشافعي في مسنده.

ورواه ابن حبان بلفظ: " إذا جاوز الختان الختان، فقد وجب الغسل".
وبلفظ: " إذا جاوز الختان الختان، فقد وجب الغسل، فعلت أنا ورسول الله، ﷺ، فاغتسلنا".

وأما الخبر الثاني فنصه: " إنما الماء من الماء". وقد رواه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري مطولا وفيه قصة عتبان بن مالك واقتصر البخاري على القصة دون قوله الماء من الماء ورواه أبو داود وابن خزيمة وابن حبان بلفظ الباب ورواه أحمد والنسائي وابن ماجة والطبراني من حديث أبي أيوب ورواه أحمد من حديث رافع بن خديج ومن حديث عتبان بن مالك والطحاوي من حديث أبي هريرة وابن شاهين في ناسخه من حديث أنس وقد جمع طرقه الحازمي وقبله بن شاهين[1].

(و) كما قدموا خبر عائشة هذا (قدموا) كذلك (خبر من روت من أزواجه عَلَيْهِ السَّلَامُ) وهي عائشة، وأم سلمة (أنه كان يصبح جنبا) -ونصه: " أن رسول الله ﷺ كان «يدركه الفجر وهو جنب من أهله، ثم يغتسل، ويصوم" متفق عليه.

(على ما روى) أي الخبر الذي رواه (أبو هريرة عن الفضل بن عباس) وهو (أن من أصبح جنبا فلا صوم له). ونص هذا الخبر عن الزهري، عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام قال: سمعت أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: من أدركه الصبح جنبا، فلا صوم له قال: فانطلقت أنا، وأبي فدخلنا على عائشة، وأم سلمة، فسألناهما عن ذلك فأخبرتانا «أن رسول الله ﷺ كان يصبح جنبا من غير حلم، ثم يصوم» قال: ثم دخلنا على مروان، فأخبرناه بقولهما، وقول أبي هريرة، فقال: عزمت عليكما لما ذهبتما إلى أبي هريرة، فأخبرتماه بقولهما قال: فلقينا أبو هريرة عند باب المسجد،

(١) ينظر تلخيص الحبير (١/ ١٣٤)

فقال له أبي: إن الأمير عزم علينا في أمر لنذكره لك قال: وما هو؟ قال: فحدثه أبي قال: فتلون وجه أبي هريرة، ثم قال: هكذا حدثنا الفضل بن العباس، وهو أعلم، قال الزهري: فحول الحديث إلى غيره. أخرجه عبد الرزاق في مصنفه.

وفي شرح معاني الآثار: " عن الشعبي، عن عمر بن عبد الرحمن، عن أخيه أبي بكر بن عبد الرحمن، أنه كان يصوم ولا يفطر فدخل على أبيه يوما وهو مفطر فقال له: ما شأنك اليوم مفطرا؟ قال: إني أصابتني جنابة فلم أغتسل حتى أصبحت فأفتاني أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن أفطر، فأرسلوا إلى عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا يسألونها فقالت: «كان رسول الله ﷺ تصيبه الجنابة فيغتسل بعدما يصبح، ثم يخرج ورأسه يقطر ماء فيصلي لأصحابه ثم يصوم ذلك اليوم».

(وكما) قدم هؤلاء هذين الخبرين قدموا ما (قوّا)ه (عليّ) من (خبر أبي بكر فلم يحلّفه) بل قبله منه بمجرد سماعه منه، (وحلف غيره) من الصحابة. والذي روي في ذلك هو ما ذكره الخطيب البغدادي في الكفاية بقوله: " عن علي بن أبي طالب قال: كنت إذا سمعت من النبي ﷺ حدثني حديثا نفعني الله بما شاء منه، وإذا حدثني غيري عن النبي ﷺ لم أرض حتى يحلف لي أنه سمعه من النبي ﷺ، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر أن النبي ﷺ قال: «ما من إنسان يصيب ذنبا فيتوضأ ثم يصلي ركعتين فيستغفر الله فيهما إلا غفر له»"(١).

(و)عملا بهذا المنهج كذلك (قوى أبو بكر خبر المغيرة) الذي رواه (في) شأن (ميراث الجدة لما روا)ه (معه محمد بن مسلمة) ونص هذا الخبر عن قبيصة بن ذؤيب، قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق، تسأله ميراثها، فقال لها أبو بكر: ما لك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله - ﷺ - شيئا، فارجعي حتى أسأل الناس، فسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: حضرت

(١) الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي (ص: ٢٨).

رسول الله - ﷺ - أعطاها السدس. فقال أبو بكر: هل معك غيرك؟ فقام محمد ابن مسلمة الأنصاري، فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبة، فأنفذه لها أبو بكر.

ثم جاءت الجدة الأخرى من قبل الأب إلى عمر تسأله ميراثها، فقال: ما لك في كتاب الله شيء، ولا كان القضاء الذي قضي به إلا لغيرك، وما أنا بزائد في الفرائض شيئا، ولكن هو ذاك السدس، فإن اجتمعتما فيه، فهو بينكما، وأيتكما خلت به، فهو لها". أخرجه مالك والترمذي وابن ماجه.

(و)مضيا على هذا السنن (قوى عمر خبر أبي موسى الأشعري) الذي رواه في الاستئذان وأيده (بموافقة أبي سعيد الخدري) له (في الرواية) لهذا الخبر. ونص ما ورد في ذلك أن أبا سعيد الخدري، قال: كنا في مجلس عند أبي بن كعب، فأتى أبو موسى الأشعري مغضبا حتى وقف، فقال: أنشدكم الله هل سمع أحد منكم رسول الله ﷺ يقول: «الاستئذان ثلاث، فإن أذن لك، وإلا فارجع» قال أبي: وما ذاك؟ قال: استأذنت على عمر بن الخطاب أمس ثلاث مرات، فلم يؤذن لي فرجعت، ثم جئته اليوم فدخلت عليه، فأخبرته، أني جئت أمس فسلمت ثلاثا، ثم انصرفت. قال: قد سمعناك ونحن حينئذ على شغل، فلو ما استأذنت حتى يؤذن لك قال: استأذنت كما سمعت رسول الله ﷺ قال: فوالله، لأوجعن ظهرك وبطنك، أو لتأتين بمن يشهد لك على هذا، فقال أبي بن كعب: فوالله، لا يقوم معك إلا أحدثنا سنا، قم، يا أبا سعيد، فقمت حتى أتيت عمر، فقلت: قد سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا". متفق عليه.

وهكذا مضى الصحابة ومن بعدهم في ترجيح ما يرونه راجحا من الأدلة المذكورة (إلى غير ذلك مما يكثر تتبعه) من الأخبار التي رجحت وقويت بسبب ما ذكر من المرجحات، وإنما قضي برجحانها بمقتضى غلبة الظن القاضي بذلك، فغلبة الظن فيها مما يقضى بموجبها في ذلك.

(و) كما يرجح الخبر إذا غلب على الظن رجحانه (كذلك) يقضى بالترجيح ويحكم به في حق الفرع (إذا غلب على الظن كون) ذلك (الفرع أشبه) أي أقوى شبها (بأحد الأصلين) الذين يتردد حاله بين شبهه بهما، إذ يشبه أحدهما من وجه كما يشبه الآخر من وجه، فإذا كان الفرع أقوى شبها بأحدهما (وجب بالإجماع) إلحاقه به، وقياسه عليه، وهذا مسلك يمضي عليه بمقتضى طبع الناس وعادتهم، فصار نظاما متبعا عندهم (فقد فهم من أهل الإجماع) وهم علماء هذه الأمة المجتهدون (أنهم متعبدون) تعبدهم الله تعالى (بما هو عادة للناس) وما جرت عليه أحوالهم (في حراثتهم) التي يمضون فيما يأتون منها وما يذرون على غلبة الظن (و)كذلك ما هو عادة لهم في (تجارتهم) وكسبهم فإنهم يعملون في ذلك بما غلب على ظنهم أنه الحق والصواب في ذلك. (و) مثل هذا هو الذي هم عليه في (سلوكهم الطرق المخوفة) -بفتح الميم وضم الخاء المعجمة- أي التي يخاف فيها من التهلكة إما بسبب قطاع الطرق، أو بسبب حال تلك الطرق نفسها وغير ذلك (فإنهم عند تعارض الأسباب المخوفة) التي يخشى من آثارها عليهم (يرجحون) بينها (ويميلون) إلى اعتبار الظن (الأقوى) منها، فيعملون بما يوجبه، ويتركون العمل بما ضعف من الظن ويطرحونه.

وعلى وجه الجملة العمل بالظن الأقوى مسلك إنساني عام، يمضي على العمل به العامي كما يعمل به الفقيه المجتهد، في أمور الدين والدنيا.

فإن قيل: ما ذكرتموه معارض بقوله تعالى: " فاعتبروا يا أولي الأبصار"، وهو أمر بالاعتبار مطلقا من غير تفصيل، وأيضا بقوله ﷺ: " إنما نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر"، والدليل المرجوح ظاهر فجاز العمل به كالراجح.

" قلنا: أما الآية فغايتها بالنظر والاعتبار، وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالترجيح، فإن إيجاب أحد الأمرين لا ينافي إيجاب غيره.

وأما الخبر فيدل على جواز العمل بالظاهر، والظاهر هو ما ترجح أحد طرفيه على الآخر ومع وجود الدليل الراجح، فالمرجوح المخالف له لا يكون راجحا من جهة مخالفته للراجح، فلا يكون ظاهرا فيه"[1].

وفي هذا الشأن وهو المصير إلى الترجيح قال الإمام الرازي: " الأكثرون اتفقوا على جواز التمسك بالترجيح، وأنكره بعضهم وقال عند التعارض يلزم التخيير أو التوقف.

لنا وجوه:

الأول: إجماع الصحابة على العمل بالترجيح فإنهم قدموا خبر عائشة رضى الله عنها في التقاء الختانين على قول من روى: "انما الماء من الماء"، وخبر من روت من أزواجه أنه كان يصبح جنبا على ما روى أبو هريرة أنه من أصبح جنبا فلا صوم له.

وقوى علي خبر أبي بكر فلم يحلفه وحلف غيره، وقوى أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة بموافقة محمد بن مسلمة، وقوى عمر خبر أبي موسى في الاستئذان بموافقة أبي سعيد الخدري.

الثاني: أن الظنين إذا تعارضا ثم ترجح أحدهما على الآخر كان العمل بالراجح متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله عليه الصلاة و السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن.

الثالث: أنه لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بدائه العقول.

واحتج المنكر بأمرين:

الأول: أن الترجيح لو اعتبر من الأمارات لاعتبر في البينات في الحكومات

(١) الإحكام للآمدي (٤/ ٢٤١).

لأنه لو اعتبر لكانت العلة في اعتباره ترجيح الأظهر على الظاهر وهذا المعنى قائم هاهنا.

الثاني: أن إيماء قوله تعالى فاعتبروا وقوله عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ نحن نحكم بالظاهر يقتضي إلغاء زيادة الظن.

والجواب عن الأول والثاني أن ما ذكرته دليل ظني وما ذكرناه قطعي والظني لا يعارض القطعي"(١).

(فإن قيل) إذا رجحتم الأخبار بكثرة الرواة فـ(لم لم ترجحوا) بالكثرة (في الشهادة) فيقدم ما شهد به الثلاثة على ما شهد به الإثنان فقط مثلا، فتعتبر الكثرة موجبة للترجيح في حق الشهادة، وهذا أمر لم يصر إليه (بل) الذي صير إليه هو أنه (يقضى بالتعارض عند تناقض البينتين) ثم يقضى بتساقطهما وإن تفاوت البينتان في العدد.

(قلنا) جوابا عن ذلك: إنما لم يصر إلى ذلك (لأن أهل الإجماع لم يرجحوا) بالكثرة (في الشهادة وقد رجحوا) بها (في الرواية) ونقل الأخبار وموجب هذا التفريق (وسببه) هو (أن باب الشهادة مبني على التعبد) فالحكم الجاري فيه توقيفي متعبد به القاضي، فشهادة عدلين حجة شرعية يجب على القاضي العمل بها، والرواية ليست كذلك (حتى) إنه (لو أتى عشرة بلفظ الإخبار) عن أمر ما ناقلين له من (دون) أن يأتوا بلفظ (الشهادة لم يقبلوا) من الحاكم في بناء الحكم على إخبارهم هذا، وإن كانوا عدولا، لأن الحكم يبنى على الشهادة، لا على الإخبار (و) في هذا المساق نفسه (لا تقبل) كذلك (شهادة مائة امرأة) في أي حق يطلب ولو كان حقا ماليا (و) كذلك (لا) تقبل شهادة (مائة عبد) وإن شهدوا (على) أتفه شيء، مثل (باقة بقل) أو قبضة تبن.

---

(١) المحصول (٥/ ٥٢٩، إلى: ٥٣٢).

وهذا كله موجبه أن أمر الشهادة تعبدي توقيفي فما قرر فيه بالشرع تقرر وما سوى ذلك لا سبيل إلى القول به، وإن كان قد غلب على الظن أن أصنافا من الشهادة التي لا يعتد بها في بناء الأحكام تفيد ثبوت ما تثبته شهادة عدلين من غلبة الصدق على ما شهدا به.

وقد أورد الرازي في هذا الشأن ما نصه: "وأما فصل الشهادة فعند مالك رَحِمَهُ اللَّهُ يحصل الترجيح فيها بكثرة الشهود.

والفرق أن الدليل يأبى اعتبار الشهادة حجة لما فيه من توهم الكذب والخطأ وتنفيذ قول شخص على شخص مثله إلا أنا اعتبرناها فصلا للخصومات فوجب أن تعتبر حجة على وجه لا يفضي إلى تطويل الخصومات لئلا يعود على موضوعه بالنقض فلو أجرينا فيه الترجيح بكثرة العدد لزم تطويل الخصومة فإنهما إذا أقاما الشهادة من الجانبين على السوية كان لأحدهما أن يستمهل القاضي ليأتي بعدد آخر من الشهود فإذا أمهله من إقامتها بعد انقضاء المدة كان للآخر أن يفعل ذلك ويفضي ذلك إلى أن لا تنقطع الخصومة ألبتة فأسقط الشرع اعتبار الترجيح بالكثرة دفعا لهذا المحذور"(١).

هذا ما أورده المصنف وغيره كالرازي في شأن التفرقة بين الرواية والشهادة هنا. لكن ما ذكره المصنف من أن الإجماع قد وقع على عدم الترجيح في الشهادة بالكثرة قول فيه نظر، فقد نقل عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه كان يستظهر بالعدد في الشهادة.

وكذلك ما ذكره المصنف من أن شهادة النساء، فإنه إن قصد بذلك الطرح لها بالكلية فإنه غير صحيح، وأما إن قصد بذلك ما لا يقبل فيه إلا الرجال كالحقوق المالية وما جرى مجرى ذلك مما هو مخصوص بالرجال فإن

---

(١) المحصول (٥/ ٥٤٠).

هذا أمر مقبول. وإنما قلنا: إن طرح شهادة النساء بالكلية أمر عير مسلم؛ لأن شهادة النساء مقبولة فيما بينهن، وما هو مخصوص بهن من حيث الاطلاع عليه والعلم به.

قال ابن جزي: " شهادة امرأتين دون رجل وذلك فيما لا تطلع عليه الرجل كالحمل والولادة والاستهلال وزوال البكارة وعيوب النساء. وقيل: إنما يعمل بها بشرط أن يفشو ما شهدتا به عند الجيران وينتشر. وقال الشافعي: لا بد من أربع نسوة. وأجاز أبو حنيفة شهادة امرأة واحدة"(١).

وقال النووي في المجموع: " شهادة الحمل والحيض وما لا يطلع عليه إلا النساء يكفى فيه شهادة امرأتين"(٢).

وفي الحاوي الكبير: " قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: والولادة وعيوب النساء مما لم أعلم فيه مخالفا في أن شهادة النساء جائزة فيه لا رجل معهن.

قال الماوردي: أما الولادة فلا اختلاف بين الفقهاء في أنه يجوز أن تقبل فيها شهادة النساء منفردات، وإنما اختلفوا في علة الجواز، فعند الشافعي أنه مما لا يحضره الرجال، وعند أبي حنيفة أنه مما لا يباشره إلا النساء.

وأما الشهادة فيما سوى ذلك من أحوال أبدانهن، فتنقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: ما اتفقوا على جواز شهادة النساء المنفردات فيه، وهو ما حرم على ذوي المحارم تعمد النظر إليه فيما بين السرة والركبة سواء كان في الفرج كالقرن، والرتق أو كان مما عداه من برص أو غيره، تعليلا عند الشافعي بأنه لا يشاهده الرجال، وتعليلا عند أبي حنيفة بأنه لا يباشره إلا النساء.

---

(١) القوانين الفقهية (ص: ٢٠٤).

(٢) المجموع شرح المهذب (٢٠/ ٢٨٧).

فإن قيل: فهي عورة من المرأة تحرم على الرجال والنساء، فلم جوزتم فيها شهادة النساء مع مشاركتهن للرجال في التحريم؟

قيل: لأنها في حقوق الرجال أغلظ تحريما منها في حقوق النساء، لأن تحريمها في الرجال مختص بمعنيين:

أحدهما: ستر العورة.

والثاني: قطع الشهوة.

وتحريمها في النساء مختص بمعنى واحد، وهو ستر العورة فلما دعت الضرورة فيه إلى الشهادة أبيحت لأخف الجنسين حظرا.

والقسم الثاني: ما لا يقبل فيه إلا الرجال دون النساء، وهو ما لم يكن من عورات أبدانهن كالوجه والكفين، فلا يقبل في عيوبه إلا شهادة الرجال دون النساء إجماعا، لخروجه عن العورة في حقوق الرجال والنساء، فلم تدع الضرورة إلى فيه انفراد النساء.

والقسم الثالث: ما اختلف فيه، وهو فيما كان عورة مع الأجانب، ولم يكن عورة مع ذوي المحارم، كالذي علا عن السرة وانحدر عن الوجه والكفين، ومنه الرضاع من الثديين، فمذهب مالك أنه يجوز أن يقبل فيه شهادة النساء منفردات، لتحريمه على الأجانب وعند أبي حنيفة لا يقبل فيه شهادة النساء منفردات، لإباحته لذوي المحارم"[1].

هذا منتهى القول في هذه المقدمة الثالثة (و)بانتهائها ينتهي الكلام في (هذه المقدمات الثلاث) ويكمل.

وبعد إنجاز هذا نصير إلى إيراد البابين اللذين يشتمل عليهما هذا الفن بعد هذه المقدمات قائلين:

---

(١) الحاوي الكبير (١٧/ ١٩، ٢٠).

(الباب الأول في ما ترجح به الأخبار)

يعني هذا هو (الباب الأول) من البابين اللذين يشتمل عليهما هذا الفن الثالث من هذا القطب الرابع. وهذا الباب موضوع ومرسوم (في) بيان ما ترجح به الأحاديث و(الأخبار) من المرجحات فيقدم بموجبها بعض هذه الأحاديث والأخبار على بعض، وهذه المرجحات قد تكون قائمة بالراوي وقد تكون قائمة بخبره سواء كان مدلول هذه الأخبار إنشاء أو إخبارا.

هذا هو مضمون هذا الباب مجملا فلنورده مفصلا قائلين:

(اعلم أن التعارض) بين الأدلة (هو التناقض) إذا فسر هذا التعارض بلازمه، إذ التعارض هو تقابل الدليلين على سبيل الممانعة، فهو صفة في الأدلة. وأما التناقض فهو أثره الذي ينشأ عنه فكان بذلك صفة في المدلول، نعم قد يقال إن التقابل بين الدليلين إنما يكون في المعنى فكان تناقضا أيضا. هذا هو مفهوم التعارض بهذا الاعتبار.

(و)أما ما يترتب عنه من حكم حيث وجد، وما يصار إليه من عمل حملي فيه فإنه يختلف باختلاف محله (فإن كان) قد وقع (في خبرين) أي بينهما فتناقض مدلولاهما بحيث يكون أحدهما يثبت وقوع أمر معين، والآخر ينفيه (فأحدهما كذب) ومن المقطوع به أن (الكذب محال على الله تعالى، و) محال كذلك (على رسوله) عَلَيْهِ السَّلَامُ، "ومن أصدق من الله حديثا" "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى" وبذلك صدور الكذب عن الله تعالى ورسوله أمر محال، فوجب الحكم بأن أحد الخبرين كذب، وإذا كان كذلك فهو ليس من الله تعالى ولا من رسوله عَلَيْهِ السَّلَامُ.

هذا ما يقضى به من حكم في حق الخبرين إذا تعارضا.

(و)أما (إن كان) ذلك قد حصل (في) خبرين أفادا (حكمين متناقضين) فإنه قد يصار في ذلك إما إلى إسقاط أحدهما إن كان ذلك متعينا لا مندوحة عنه، وذلك الإسقاط يجري في ما دل عليه الخبران (من أمر ونهي) سواء دلا على الحظر وعلى الإباحة أو لا، (و)كذلك يجري في الخبرين إذا دلا على (حظر و)على (إباحة) هذا ما يظهر تقرير كلام المصنف عليه هنا وهو الفصل بين الطرف الأول -وهو الأمر والنهي- وبين الطرف الثاني -وهو الحظر والإباحة-. وقد يكون الطرف الثاني معطوفا على الأول من باب عطف المسبب على السبب.

وعلى كل فهذا الحال إن حصل وجب إسقاط أحد الحكمين وإبطاله (ف)ـإن (الجمع) في التكليف بهما (تكليف محال) وهو باطل، وإنما قلنا بوجوب هذا الإسقاط لأنه أمر لا مندوحة عنه؛ لأنه يؤدي إلى هذا الجمع، وهذا الجمع لا سبيل إليه. وإذا تعذر هذا الجمع (ف)ـإن ما يقضى به في ذلك هو أحد أمور، وهي:

(إما أن يكون أحدهما كذبا) بأن يكون خبرا موضوعا، (أو يكون) خبرا (متأخرا) عن الأول (ناسخا) له، أو يكون متقدما منسوخا.

(أو) لا يكون هذا ولا ذاك، ولكن (أمكن الجمع بينهما) أي الحكمين أو الخبرين والحال واحد، وذلك الجمع قد يحصل (بالتنزيل) لهذين الحكمين أو الخبرين (على حالتين) للمكلفين مختلفتين فإنه يقضى بذلك ويقال به، وهذا الوجه -وهو الجمع- هو المقدم على الوجهين الأولين -وهما التكذيب والنسخ- إذ لا يصار إليهما إلا بعد تعذر الجمع.

وهذا قد يمثل له بالأخبار التي تحقق فيها هذا الحال، وذلك (كما لو قال) الشارع (الصلاة واجبة على أمتي) ثم قال (الصلاة غير واجبة على أمتي)، فإذا

قال ذلك (فـ)ـإننا (نقول) في الجمع بين الخبرين: إنه عَلَيْهِ السَّلَامُ (أراد بالأمة في) الخبر (الأول المكلفين) البالغين (وأراد بـ)ـالأمة في الخبر الثاني) غير المكلفين مثل (الصبيان والمجانين)، أو أراد بالحكم الأول المكلفين، وبالحكم الثاني غير المكلفين.

(أو) نقول من وجه آخر: لا تعارض بين الحكمين، إذ ينزلان على حالين مختلفين، وهذا أمر سائغ وذلك بأن ينزلا (في) حق المكلف على (حالتي العجز والقدرة) -مثلا- فينزل الوجوب على المكلف في حال قدرته، وينزل عدم الوجوب على المكلف في حال عجزه، (أو) ينزل الوجوب على المكلف (في زمن) البعثة ونزول الشريعة (دون) الـ(ـزمن) الذي قبله، أو ينزل الوجوب على ظرف الوجوب، وعدمه على ما قبله كما في الصلاة والصوم مثلا.

هذا ما نذهب إليه في حال ما إذا استطعنا الجمع بين هذا الضرب من الدليلين.

(فإن عجزنا عن الجمع بينهما) بحيث لا يوجد طريق إلى ذلك، (وعجزنا) كذلك (عن معرفة) ما هو (المتقدم) منهما (من المتأخر) للجهل بتاريخ ورودهما (رجحنا) ما ظهر لنا أنه الراجح منهما (وأخذنا بالأقوى) منهما. هذا ما نصير إليه.

(و)من المعلوم أنه (يقوى الخبر في نفوسنا) ويترجح فيها (بـ)ـسبب من الأسباب التي تقتضي ذلك، وذلك كـ(ـصدق الراوي) لهذا الخبر الذي رجحناه (و)مثله ثبوت (صحته) عندنا.

(و)كما يقوى الخبر في نفوسنا بما ذكر قد (يضعف الخبر في نفوسنا) أيضا فيصير لذلك مدلوله مرجوحا، وهذا الضعف والوهن قد يكون حاصلا في هذا الخبر (إما باضطراب في متنه) والقول الذي روي به فكانت بعض ألفاظه

يناقض بعضا آخر منه، (أو بضعف في سنده) بحيث يكون رواته من الضعفاء أو من المتروكين، (أو بأمر خارج) عن ذاته فلم يكن (من) جهة (السند و) لا من جهة (المتن) وقد يكون هذا الأمر هو مخالفته لأصل من أصول الشريعة، أو مخالفته للعقل.

هذا ما يصار إليه في هذا الضرب من الأدلة المتعارضة.

وإذ قد نجز هذا نصير الآن إلى سوق فصلين يضمنان ما به يكون هذا الترجيح مفصلا: فنرسم الفصل الأول: فيما به يكون الترجيح من جهة المتن والسند. والفصل الثاني: فيما يكون به الترجيح من جهة الأمور الخارجية. ثم بعد ذكر هذين الفصلين نذكر الفصل الثالث وهو مرسوم في بيان ما يظن أنه ترجيح وليس بترجيح، وفي إيراد ذلك وسوقه نقول:

الفصل الأول:

فيما به يكون الترجيح من جهة المتن والسند

قد سبق بيان أن الجمع بين ما تعارض من الأدلة ما أمكن هو المقدم، وهذا أمر مجمع عليه. فإن تعذر ذلك فإنه يصار إلى الترجيح بين ما تعارض من الأدلة، وهذا الترجيح قد يكون بحسب حال المتن وقد يكون بحسب حال السند، وقد يكون بأمر خارج عنهما.

وقبل الخوض في إيراد هذه المرجحات يجب أن يتنه على أن المصنف لم يرتب هذه المرجحات بطريق الفصل بين المرجحات من جهة السند والمرجحات من جهة المتن، بحيث يخص كل واحد من النوعين بالذكر مستقلا عن الآخر، بل ذكرهما مختلطين معا بلا فصل بينهما، وهذا خلاف ما صار عليه جمع من الأصوليين الذي يمضون في هذا الشأن على هذا الفصل؛ إذ يخصون المرجحات من جهة السند بكلام مستقل بها، ويخصون المرجحات من جهة المتن بكلام يخص بها، ويخصون المرجحات بالأمور الخارجية بكلام يفرد لها.

وعلى كل حال نصير إلى إيراد هذا الذي ذكره المصنف هنا ونقول:

(أما ما يتعلق بـ)ـما به يحصل هذا الترجيح من جهة (السند) وما به يكون من جهة (المتن) وهو مدلول الخبر ومعناه، وما يتحقق به ذلك من الأوصاف المرجحات (فـ)إنها (سبعة عشر) مرجحا.

(الأول) منها: هو (سلامة متن) أي معنى (أحد الخبرين) المتعارضين (عن الاختلاف والاضطراب) فيما يفيده من معنى وخلوه من ذلك (دون) الخبر (الآخر) المعارض له الذي قام به ذلك الاضطراب، فخالله ومازجه، فإذا تعارض خبر مضطرب المعنى باختلاف ألفاظه ونحو ذلك وخبر خال من

ذلك سالم منه (فـ)إن خلو هذا الخبر من ذلك و(سلامته) منه صفة (مرجحة) له على الخبر الآخر الذي يقابله ويعارضه وهو مضطرب، والترجيح بهذا الوصف أمر معقول (فإن ما لا يضطرب) من القول هو المتصف بالثبوت ورجحان صحة النقل فيه، وإذا كان كذلك (فهو بقول الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ أشبه) لأن الرسول عليه مبين، فاتصاف قوله بالبيان واتضاح المراد به بلا اضطراب من لوازم كونه مبينا للناس ما أنزل إليهم من ربهم.

وبناء على ذلك يكون القول المضطرب مجافيا صدوره منه، وو روده عنه، فلا يليق أن يكون قوله، فالوجه هو رده وعدم قبوله، وهذا إذا كان مضطربا من جهة المعنى وحده أو من جهة اللفظ وحده.

(فإن) اجتمعا فيه بـ(ـأن انضاف إلى اضطراب اللفظ) فيه (اضطراب المعنى كان أبعد عن أن يكون قول الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ) لأن ذلك مما لا يليق أن ينسب إليه عَلَيْهِ السَّلَامُ وإذا كان اجتماع هذين الاضطرابين قد حصلا في خبر (فـ)ـإن ذلك (يدل على) قيام (الضعف) به (و)على حصول (تساهل الراوي في الرواية) له. وهذا كله يقضي بإسقاط هذا الخبر وجعله خبرا مطرحا.

مثال هذا الضرب من الخبر ما أورده الزرقاني في شرحه على الموطأ، وهو قوله: " وأجاز أحمد كراءها [يعني الأرض] بجزء مما يزرع فيها لحديث المساقاة وقال: إنه أصح من حديث رافع لاضطراب ألفاظه، وبأنه يرويه مرة عن عمومته ومرة بلا واسطة"[1].

(فإن قيل) إذا جعل الاضطراب في متن الحديث -والاختلاف فيه يوجب السقوط للخبر الوارد فيه ذلك- (فـ)ـإنه (يجب أن تكون رواية) الراوي التي فيها (الزيادة) على رواية غيره (في متن) هذا (الحديث اضطرابا

---

(١) شرح الزرقاني على الموطأ (٣/ ٥٥٥).

يوجب اطراحه) لأن ذلك الزائد يقابل بضده، وهذا يقضي بالاضطراب في معنى هذا الحديث.

(قلنا): هذا غير صحيح إذ (لا يجب) ذلك (لأنه) أي لأن ما ذكر من الخبر المزيد فيه والخبر المجرد من تلك الزيادة (في معنى خبرين منفصلين) فيؤخذ بتلك الزيادة كما يؤخذ بما زيدت عليه من متن الحديث بلا فرق بين الزيادة وما وقعت عليه، هذا ما يمضى عليه في ذلك، لأن زيادة الثقة مقبولة (إلا أن يعرف محدث) ما (بكثرة الانفراد عن) غيره من (الحفاظ) فيما يرويه من الأخبار، بحيث تكون متون الأحاديث التي يرويها تختلف عن متون ما يرويه غيره من الحفاظ، (ف)ـإنه (يجوز أن يقدم خبر غيره) من الحفاظ الآخرين، فتترك المتون التي روى بها أحاديثه التي تعارض بالزيادة متون أحاديث غيره.

هذا هو السبب الأول الموجب لترجيح خبر على خبر.

السبب (الثاني) هو (اضطراب السند) أي الرواة الذين رووا أحد الحديثين المتعارضين فيحصل انبهام المراد بهم، وذلك يتحقق (بأن يكون في أحدهما) أي الخبرين (ذكر رجال تلتبس اسماؤهم ونعوتهم وصفاتهم) وتتشابه (بأسماء قوم ضعفاء و)بـ(ـصفاتهم) التباسا واشتباها تاما (بحيث يعسر التميز) بين هؤلاء الرواة وبين هؤلاء الضعفاء الذين لا يعتد بما يروون، ولا ما ينقلون لكونهم غير عدول.

وفي هذا السبب قال الآمدي: "إذا كان في رواة أحد الخبرين من يلتبس اسمه باسم بعض الضعفاء بخلاف الآخر، فالذي لا يلتبس اسمه أولى لأنه أغلب على الظن".

مثاله: "أن يستدل المالكي على المنع من النافلة بعد العصر بمَا رُوي عن عمر عن النَّبي ﷺ أنه نهى عن الصَّلاة بعد العصر حتّى تغرب الشمس. فيعارضه

الظاهري بمَا رُوي عن عائشة أنها قالت: ما دخل علي رسول الله قط بعد العصر إلا صلى ركعتين، فيقال له: ما رويناه أولى؛ لأنَّ إسناده سالم من الاضطراب ، وما رويتموه شديد الاضطراب؛ لأنه يروى عن عائشة ، ويروى عن عائشة وأم سلمة غير هذا وروي عنها أنه نهى عن الصلاة بعد العصر، وهذا يدل على اضطراب الحديث، وقلّة حفظ ناقليه، فكان الأخذُ بما حفظ وضبط أولى"(١).

السبب (الثالث) فصل الخبر عما اشتهر مزجه به من قصة، وذلك يتحصل بـ(أن يروي أحدهما) أي السندين خبرا وهو وارد (في تضاعيف) وأثناء (قصة مشهورة متداولة بين أهل النقل) للأخبار والرواية لها، (و)الخبر الآخر الذي هو (معارضه قد انفرد به الراوي) له الناقل لمتنه، وقد رواه (لا في جملة القصة) وضمنها، وإنما رواه مستقلا فإذا حصل هذا (فـ)إنه يقدم ما روته الجماعة لأن (ما روي) من خبر وراويه (في) ضمن (الجماعة) التي روت ذلك الخبر وتلقفته هو (أقوى) ثبوتا (في النفوس) لأنه جاء عن طريق أقوى نقلا ورواية (وأقرب إلى السلامة من) مخاللة (الغلط مما يرويه) الراوي (الواحد عاريا عن) مزجه بـ(قصته المشهورة) التي يرد فيها.

مثاله: " أن يستدل المالكي في أن الشهادة ليست بشرط في صحة النكاح بمَا رُوِيَ ثابت عن أنس في غزوة خيبر من أن النبي لا أَوْلَمَ على صفية بأقط وسمن ، فقال الناس: لا ندري أتزوجها أم اتخذها أمّ ولدٍ ، فقالوا: إن حَجَبَها ، فهي امرأته ، وإن لم يحجبها ، فهي أم ولد ، فلما ركب حجبها ، قال: فعرفوا أنه تزوجها ، ولو كان اشتهر لم يشكوا . فيعارضه الشافعي: بما روي سعيد بن (٤) أبي عروبة، عن عكرمة، عن ابن عباس ، أن رسول الله اقال: « لا نكاح إلا بصداقٍ وَوَلِيٍّ وَشاهِدَيْ عَدْلٍ » . فيقول المالكي: خبرنا أولى ؛ لأنه مروي

(١) إحكام الفصول للباجي، ٢/ ١٠٠٢.

في قصَّـةٍ مشهورةٍ معلومة ، وخبركم عار عن ذلك ، وأيضـاً ، فإنّ خبركم انفرد برفعه عبد الأعلى ابن حماد الترسي ، وسائر الرواة ، والحفاظ أصحاب ابن أبي عروبة يقفونه على عكرمة ، ورواية الحفاظ أولى"[١].

هذا ما يتعلق بهذا السبب الثالث.

السبب (الرابع) هو أن يكون ناقل أحد الخبرين و(راويه معروفا بزيادة التيقظ) والتنبه لما يسمع (وقلة الغلط) فيما يروي (فـ)ـإن كان راوي أحد الخبرين متصفا بهذه الخصال (فـ)ـإن حصول (الثقة بروايته عند الناس) ورجحانها في نفوسهم هو (أشد) وأقوى.

فمن كان قوي الحفظ ذا زيادة ضبط وشدة اعتناء بما يروي فإنه يرجح على من كان أقل في ذلك.

قال إمام الحرمين: " ومما نذكره في فروع هذا الفصل أنه إذا روى راويان خبرين وكل واحد منهما (ثقة) مقبول الرواية لو انفرد ولكن في أحدهما مزية ظاهرة في قوة الحفظ والضبط والاعتناء بالوعي فهذا مما يرى أهل الحديث مجمعين على التقديم (فيه) وهو كما روى عبيد الله بن عمر العمري (مع ما رواه أخوه عبد الله بن عمر العمري) في سهم الفارس من المغنم فقال الأئمة حديث عبيد الله مقدم وإن كان أخوه عبد الله عدلا فإن بينهما تفاوتا بينا قال محمد بن إسماعيل البخاري بينهما ما بين الدينار والدرهم والفضل لعبيد الله وهذا وإن ظهر من خدمة الحديث فإذا رجع الأمر إلى العلم فالقول عندي في الخبرين مع اختصاص إحدى الروايتين بالمزية كالقول في اختصاص أحد الخبرين بكثرة الرواة مع الاستواء في الصفات المرعية"[٢].

---

(١) إحكام الفصول للباجي، ٢/ ٩٨٩.

(٢) البرهان (٢/ ٧٥٧).

وقال الآمدي أيضا: "أن يكون أحد الراويين أعلم وأضبط من الآخر أو أورع، أو أتقى، فروايته أرجح، لأنه أغلب على الظن".

مثاله: " أن يحتج المالكي بما روى مالك عن نافع، عن ابن عمرة أن رسول الله لا قال: « من أعتق شركا له في مملوك أقيم عليه قيمة العدل فأعطى شركاءه حصصهم وأعتق عليه العبد، وإلا فقد عتق منه ما عتق » ، فيعارضه الحنفي بما روى سعيد ابن أبي عروبة عن قتادة، عن النضر بن أنس، عن بشير بن نهيك، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: « من أعتق نصيبا له في مملوك، أو شقصا، فعليه خلاصه في ماله، إن كان له مال، وإن لم يكن له مال استسعي العبد في قيمته غير مشقوق عليه»

فيقول المالكي: ما قلناه أولى ؛ لأنه رواه مالك وعبد الله بن عمر، وموسى بن عقبة، وهم حفاظ أئمة، وخبركم رواه سعيد بن أبي عروبة، وليس بحافظ ؛ لأنه قد تغيّر حفظه، فكان حديثنا أولى "[1].

هذا ما يتعلق بهذا السبب الرابع.

السبب (الخامس) هو أن تكون إحدى الروايتين حاصلة من طريق الحفظ، والأخرى من جهة الكتابة وذلك يتحصل بـ(ـأن يقول أحدهما) أي الراويين (سمعت النبي عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) يقول كذا (و)أن يبوح (الآخر) وأن (يقول كتب إليّ) عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ (بكذا) فإذا حصل هذا الأمر يقدم المحفوظ على المكتوب (فإن التحريف) للكلم (والتحريف) للألفاظ (في) القول (المكتوب أكثر) وقوعا (منه في) القول (المسموع) المتلقى من في المحدث.

فالحافظ أولى من غيره لما لعله يعتور الخط من نقص وتغيير وتحريف.

---

(١) إحكام الفصول، ٢/ ٩٩١.

قال الآمدي في ذلك: " أن يكون أحد الراويين روايته عن حفظ والآخر عن كتاب، فالراوي عن الحفظ أولى لكثرة ضبطه"(١).

هذا هو الذي رجحه الجمهور وذهبوا إليه.

لكن الزركشي قال: " قال الإمام: وفيه احتمال، ويؤيده أن البخاري روى في كتابه المفرد في رفع اليدين، روى حديث سفيان الثوري عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة عن «ابن مسعود قال: ألا أحدثكم بصلاة رسول الله - ﷺ -، فلم يرفع يديه إلا في أول مرة ثم لم يعد» . قال: قال أحمد بن حنبل عن يحيى بن آدم: نظرت في كتاب عبد الله بن إدريس قال عاصم: فلم أجد فيه " ثم لم يعد ". قال البخاري: هذا أصح، لأن الكتاب أثبت عند أهل العلم. قلت: ومن هذا يؤخذ ترجيح رواية عبد الله بن عمرو بن العاص على رواية أبي هريرة، ففي صحيح البخاري عن أبي هريرة قال: ما من أصحاب النبي - ﷺ - أحد أكثر حديثا عنه مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو فإنه كان يكتب ولا أكتب"(٢).

مثاله: " قول ابن حكيم: كتب إلينا رسولُ الله قبل موته بشهر: « أَلَّا تَنْتَفِعُوا مِنَ الميتة بإهاب ولا عَصَب » وروى ابن وعلة عن ابن عباس أنه قال: سمعت رسول الله يقول: «أيما إهاب دبغ، فقد طهر »، فقدمنا خبر ابن عباس ؛ لأنه سماع، لأن السماع أبعد من الغلط، والمكتوب إليه أقرب إلى الغلط والتصحيف، ولذلك لا يقومُ كتاب ذلك عند الناس بمعنى من المعانى مقام سماع ذلك منه"(٣).

هذا ما يتعلق بهذا السبب الخامس.

---

(١) الإحكام ٤/ ٣٢٦.

(٢) البحر المحيط (٨/ ١٧٧).

(٣) إحكام الفصول للباجي، ٢/ ٩٩٧.

السبب (السادس) هو التفاوت في رتبة الإسناد للخبرين المتعارضين إلى الشارع، ويتصور ذلك في أن (يتطرق الخلاف إلى أحد الخبرين) المتعارضين فيتردد في شأنه من حيث (إنه موقوف على الراوي) له فيكون قولا له (أو) إنه (مرفوع) إليه عَلَيْهِ السَّلَامُ والخبر الآخر على خلاف ذلك إذ هو مرفوع بالاتفاق، فإذا عرض هذا الحال في حق خبرين فإن هذا الخبر (المتفق على كونه مرفوعا) مقدم على الآخر إذ هو (أولى) بذلك لما فيه من ثبوت نسبته إلى الشارع بلا شك.

قال الآمدي: " أن يكون أحد الخبرين قد اختلف في كونه موقوفا على الراوي، والآخر متفق على رفعه إلى النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ، فالمتفق على رفعه أولى لأنه أغلب على الظن".

وقال الزركشي: " يرجح الحديث المتفق على رفعه إلى النبي - ﷺ - على المختلف في رفعه، والمتفق على وقفه، كتقديم حديث عبادة في «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» على حديث جابر «كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج إلا أن يكون وراء الإمام» فإنه موقوف في الموطإ "[1].

مثاله: " ما روى عبد الله بن يوسف، عن مالك ، عن نافع عن ابن عمر ، أنَّ رسول الله الله قال: « من أعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة العدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق منه ما عتق» ، هكذا رواه عبد الله بن عمر ، وموسى ابن عقبة.

وقال أهل الكوفة: يستسعى العبد ، لما رواه النضر بن أنس ، عن بشير بن نهيك ، عن أبي هريرة ، عن النبي الله قال: « من أعتق شقصا له في مملوك، فعليه خلاصه من ماله، وإن لم يكن له مال قوم المملوك قيمة عدل، ثم استسعي العبد غير مشقوق عليه» ، وقد روى هذا الحديث شعبة ، وهمام ، وهما:

(١) البحر المحيط (٨/ ١٨١).

أحفظ من سعيد بن أبي عروبة الذي روى عن قتادة، عن النضر، ولم يرو بالسعاية. وذكر همام: أنَّه من قول قتادة، فقدمنا حديث ابن عمر، لأنه لم يقل فيه أحَدٌ: من قول الراوي، وقيل في خبر قتادة: إن ذكر السعاية من قوله"[١].

هذا ما يتعلق بهذا السبب السادس.

السبب (السابع) هو التفاوت في قوة اتصاله بالشارع، وذلك يتحقق بـ(ـأن يكون) أحد الخبرين المتعارضين (منسوبا إليه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (نصا وقولا) بحيث يكون عَلَيْهِ السَّلَامُ قد صرح بذلك (و)الخبر (الآخر ينسب إليه) استنباطا و(اجتهادا) ويتحقق وجه هذا الأخير ويتحصل (بأن يروى) هذا الخبر على (أنه كان) قد حصل مضمونه (في زمانه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (أو) حصل (في مجلسه ولم ينكره) عَلَيْهِ السَّلَامُ (فـ)ـإذا ورد خبران بهذا الحال (فـ)ـإن (ما نسب إليه) عَلَيْهِ السَّلَامُ (قولا ونصا أقوى) وأرجح (لأن النص) قطعي في معناه (غير محتمل) لمعنى آخر غير ما دل عليه ما دام نصا، ويصح أن يلحق به الظاهر أيضا في هذا المعنى الذي هو الترجيح له في هذا المقام، (و)أما (ما) فعل (في زمانه) عَلَيْهِ السَّلَامُ فإنه قد يكون غير عالم به فإنه (ربما لم يبلغه، و)كذلك (ما) فعل (في مجلسه) فإنه (ربما غفل عنه) وذهل عن العلم به وإدراكه، أو عن التنبيه عليه لنسيان عرض له.

وقد أورد الآمدي هذا السبب ونص عليه قائلا: "أن تكون إحدى الروايتين عن سماع من النبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - والأخرى عما جرى في مجلسه أو زمانه وسكت عنه، فرواية السماع أولى لكونها أبعد عن غفلة النبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - وذهوله، بخلاف الرواية عما جرى في مجلسه وسكت عنه، (فرواية السماع) أولى مما جرى في زمانه خارجا عن مجلسه"[٢].

---

(١) إحكام الفصول للباجي،٢/ ٩٩٨.

(٢) الإحكام (٤/ ٢٤٨).

هذا ما يتعلق بهذا السبب السابع.

السبب (الثامن) هو اختصاص أحد الخبرين بالسلامة في النقل، ومعارضه بخلاف ذلك؛ إذ هو متصف بحصول الاضطراب فيه، وذلك يكون بـ(أن يروى أحد الخبرين) وينقل (عمن تعارضت) عنه (الرواية) والنقل.

هذا هو الظاهر رجحانه.

لكن الزركشي أورد ما يدل على أن ما يصار إليه في هذا الضرب من الخبر مختلف فيه إذ قال: " قال أبو منصور: فرواية من لم تختلف طرق رواياته أولى، وذلك كرواية أكثر الصحابة حديث نصب الزكاة، أولى من ذكر الاستئناف بعد مائة وعشرين من الإبل، لأن الاستئناف في إحدى روايتي علي، والرواية الأخرى عنه بخلافه. وحكى في اللمع " فيه وجهين: (أحدهما): تقدم رواية من لم يختلف عليه. و(الثاني): يتعارضان عمن اختلف عليه، ويتساقطان. وتبقى رواية من لم يختلف. قلت: وهو في الحقيقة راجع إلى الأول. وجزم ابن برهان بالأول ثم قال: ومن الناس من قال: اختلاف الرواية ينزل منزلة كثرة الرواة، لأنه يوافق إحدى الروايتين الأخريين في شيء، ويستعمل بزيادة، فكان ذلك ككثرة الرواة. وقيل: اختلاف الرواية لا يقدم على رواية من لم تختلف عنه الرواية، لأن اختلاف الرواية يكون لحفظ الراوي. قال: ومثال ذلك حديث الاستئناف والاستقرار، فإن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: «إذا بلغت مائة وعشرين استقرت الفريضة» وأبو بكر يروي الاستقرار. وروي عنه أيضا أنه قال: (استؤنفت الفريضة) . ومثله إلكيا بحديث وائل «أنه عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كان يضع ركبتيه ثم يديه ثم جبهته وأنفه» ، ولم يختلف الرواة عنه، فذهب الشافعي إليه، وروى حديث أبي هريرة مثل ذلك. وروي عنه النهي عن البروك برك الإبل في الصلاة، أي وضع الركبتين قبل اليدين، فقال الشافعي: حديث وائل انفرد

من المعارضة فهو أولى من حديث أبي هريرة، وحديثه قد عاضدته إحدى روايتي أبي هريرة فهو أولى. قال: ويدخل في هذا نكاح المحرم، وتخيير بريرة، وغير ذلك. وهو راجع إلى الترجيح بكثرة العدد. قال: ومما يقارب هذا ما نقل عن الشافعي في ترجيح أحد الخبرين على الآخر إذا كان مثل معنى أحدهما منقولا بألفاظ مختلفة من وجوه، كرواية وابصة بن معبد في الصلاة خلف الصف «أعد صلاتك، فإنه لا صلاة لمنفرد خلف الصف» وروى الجمهور أن أبا بكر وقف بين النبي ﷺ وبين الناس، فكان يؤذنهم بتكبير النبي ﷺ. وروى من وجه آخر «أن أبا بكر أحرم خلف الصف ثم تقدم فدخل فيه، ولم يأمره بإعادة. ووقف أعرابي على يسار الرسول، فأداره عن يمينه» . وروي «أنه عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أم أنسا وعجوزا منفردة خلف أنس» ، فتقدم على رواية وابصة. وهو يرجع أيضا إلى الترجيح بكثرة العدد"[1].

مثاله ترجيح حديث ابن عمر: أن رسول الله ﷺ قال: إذا زادت الإبل على عشرين ومائة، ففي كل أربعين بنت لبون: وفي كل خمسين حقه، على حديث عمرو بن حزم: أن النبي ﷺ قال: إذا زادت الإبل على عشرين ومائة استؤنفت الفريضة، فإنه قد روي عن عمرو بن حزم مثل رواية ابن عمر[2].

هذا ما يتعلق بهذا السبب الثامن.

السبب (التاسع) هو التفاوت في قوة الاتصال بالخبر، وذلك بـ(ـأن يكون الراوي لأحد الخبرين المتعارضين هو صاحب الواقعة) وراوي الخبر الآخر المعارض له على خلاف ذلك. فإذا عرض هذا في خبرين (فـ)إن خبر صاحب الواقعة هو الذي يقدم، لأن صاحب الواقعة (هو) الأجدر بإدراك حقيقة ذلك

(١) البحر المحيط (٨/ ١٨٣).

(٢) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول (ص: ٦٣٣).

الخبر والـ(ـأولى بالمعرفة) التامة بها (من) ذلك (الأجنبي) الذي ليس صاحب تلك الواقعة، (فـ)ـلا وجه للتسوية بين خبر صاحب الواقعة والخبر الذي يعارضه، فخبر صاحب الواقعة مقدم على ما يعارضه. هذا ما عليه الجمهور، ولم يخالف في ذلك إلا بعض الحنفية.

وبناء على هذا الذي عليه الجمهور كانت (رواية ميمونة) بنت الحارث التي قالت فيها (تزوجني النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ونحن حلالان) هي الرواية التي جعلت مرجحة و(مقدمة) في العمل والاعتبار (على رواية ابن عباس) التي ورد فيها (أنه) عَلَيْهِ السَّلَامُ تزوج ميمونة و(نكحها وهو محرم).

ورواية ميمونة هذه أوردها أبو داود عن ميمونة بلفظ: "تزوجني رسول الله ﷺ ونحن حلالان بسرف".

ورواية ابن عباس أوردها الشيخان عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بلفظ: «أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو محرم».

هذا ما يتعلق بهذا السبب التاسع.

السبب (العاشر) التفاوت بين الرواة للخبرين المتعارضين في الضبط والثقة والعدالة، وذلك يتحصل بـ(ـأن يكون أحد الراويين) لأحد الخبرين المتعارضين (أعدل وأوثق وأضبط) لما يسمع وما يروي (وأشد تيقظا) وتنبها لما يلقى إليه من قول (وأكثر تحريا) أي قصدا لتحرير ما يروي وتحقيقا له، بخلاف راوي الخبر الآخر المعارض لخبر هذا الذي اتصف بهذه المزايا والخصائص في نقل الأخبار وروايتها.

وإنما قدم من قامت به هذه المزايا لأنه يكون أبعد من النسيان، وأقرب إلى ضبط ما يروي وتحريره.

وهذا السبب تقدم شبيهه عند ذكر السبب الرابع، إلا أنهما يختلفان في زيادة مزايا صاحب هذا السبب العاشر، فتأمل.

مثاله: " تقديم المالكية لحديث جابر في إفراد الحج على حديث أنس في القران؛ لأن جابرا تقصى صفة الحج من ابتدائه إلى النهاية، فدل ذلك على تهممه وحفظه وضبطه وعلمه بظاهر الأمر وباطنه، ومن نقل لفظة واحدة من الحج يجوز أنه لم يعلم سببها"[1].

هذا ما يتعلق بهذا السبب العاشر.

السبب (الحادي عشر) هو الرجحان بموافقة أحد الخبرين المتعارضين ما عليه أهل المدينة من العمل، وهذا يتحقق بـ(ـأن يكون أحدهما) أي الخبرين واردا (على وفق عمل أهل المدينة) المنورة فإذا كان أحد الخبرين المتعارضين كذلك (فهو أقوى) من الخبر الآخر المعارض له، وإنما قيل: إن هذا الخبر الذي عضده عمل أهل المدينة أقوى (لأن) مالكا رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرى أن عمل أهل المدينة حجة بل إجماع و(ما رآه مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ) واعتقده (حجة وإجماعا وإن) قلنا إنه (لم يصلح حجة) ودليلا تبنى عليه الأحكام (فـ)ـإنه (يصلح) أن يكون سببا (للترجيح) به للأدلة المتعارضة، وإنما قلنا: إنه يصلح لذلك (لأن المدينة دار الهجرة) النبوية (ومهبط الوحي الناسخ) لأن ما نزل منه فيها هو آخر ما نزل (فيبعد) أن يخفى عن أهلها الناسخ منه لما قبله و(أن ينطوي عنهم) فلا يدركونه سواء كان هذا الوحي قرآنا أو حديثا نبويا.

فما وافق عمل أهل المدينة من خبر يقدم على معارضه. ولذلك قدم خبر ترجيع الأذان على معارضه.

---

(١) إحكام الفصول للباجي، ٢/ ١٠٠٢.

وهذا السبب قد جعله جمع من الأصوليين من المرجحات الخارجية، وممن ذهب إلى ذلك الآمدي.

مثاله: ما روي عن أبي محذورة في الأذان أنه: " الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله".

وروي عنه من طريق آخر: " الله أكبر الله أكبر، الله أكبر الله أكبر". فكان الأول أولى؛ لأنه العمل المتصل بالمدينة.

هذا ما يتعلق بهذا السبب الحادي عشر.

السبب (الثاني عشر) هو اعتضاد أحد الخبرين المتعارضين بدليل آخر يوافقه، ومن ذلك (أن يوافق أحد الخبرين) المتعارضين (مرسل غيره) أي غير راوي هذا الخبر، فإذا ورد خبر بهذا الحال فإنه (يرجح) على معارضه بسبب هذا الاعتضاد إذ يرجحه (به من يرجح بكثرة الرواة) وسيأتي بيان من يرجح بها. وإنما جعل هذا الاعتضاد مرجحا عند هؤلاء (لأن المرسل حجة عند قوم) وفيهم من يرى أنه أعلى من الخبر الذي لا إرسال فيه، وإذا كان كذلك (فـ)ـإنه و(إن لم يكن حجة) وخبرا صحيحا يؤخذ به (فلا أقل من أن يكون) دليلا (مرجحا) لما وافقه من خبر.

هذا ما يتعلق بهذا السبب الثاني عشر.

السبب (الثالث عشر) هو اعتضاد أحد الخبرين المتعارضين بعمل الأمة به وهذا يحصل بـ(ـأن تعمل الأمة بموجب أحد الخبرين) المتعارضين وبمقتضاه، فإذا حصل هذا الأمر في حق خبر ما فإنه يقدم على معارضه الذي تخلف فيه هذا الأمر، (فإنه إذا احتمل) وأمكن (أن يكون) أخذ المسلمين و(عملهم بدليل آخر) في موضوع هذين الدليلين لإثبات حكمه (فـ)إنه (يحتمل أيضا أن يكون) أخذهم وعملهم (بهذا الخبر) المعتضد بما ذكر،

وإذا كان أخذهم بهذا الدليل أو ذاك أمرا محتملا في هذا الموضوع (ف)ـإنه لما صار هذا الدليل معتضدا بهذا العمل (يكون صدقه) وثبوته (أقوى في النفس) وأرجح في ميزان النظر الفقهي.

هذا ما يتعلق بهذا السبب الثالث عشر.

السبب (الرابع عشر) هو اعتضاد أحد الخبرين المتعارضين بدليل قطعي، وذلك يتحصل بـ(ـأن يشهد القرآن) الكريم (أو الإجماع، أو) يشهد (النص المتواتر، أو) يشهد (دليل العقل لوجوب العمل علي وفق) هذا (الخبر) فإذا حصل هذا الأمر في حق هذا الخبر (ف)إنه (يرجح به) ويقدم على الخبر الآخر الذي يعارضه.

ومن أمثلة ما شهد له القرآن الكريم ما أورده الزركشي قائلا: "كتقديم (الحج والعمرة فريضتان) على رواية (العمرة تطوع) لموافقته لحكم القرآن من كتاب الله تعالى، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِۚ﴾ . وهذا قاله الشافعي فعارضه القاضي وقال: وقوله أتموا " دليل مستقل. ونحن نقول للقاضي: يجوز الترجيح بالمستقل وإن منعناه لكنا أخذنا من المستقل وصفا في الدليل، وهو تراخي النظم. وكان الشافعي يقول: ما وافق ظاهر الكتاب كانت النفوس أميل إليه، والقاضي يقول: بل الذي يخالف ظاهر الكتاب لا ينقل ما نقل إلا عن زيادة الثبت.

وما ذكره القاضي أقرب إلى قياس الأصول، وما ذكره الشافعي أوفق للعرف وهو المعتبر. وقال إمام الحرمين: ما ذكروه عن الشافعي فيه نظر، فإن إتمام الحج ليس فيه تعرض للابتداء، وهما مفترقان في وجوب إتمامهما بعد الشروع فيهما. قال: ولم يذكر هذا لأن الشافعي ذكره متنمقا بإيراد كلامه: ونحن نقول للإمام: الإتمام يطلق تارة على أصل الفعل وعلى إتمامه بعد

الشروع فيه، لكن المراد هنا الأول، فإن الآية نزلت في عام الحديبية ولم يكن ﷺ محرما بالحج حتى يؤمر بإتمامه. ومن مثله التغليس بالفجر، فإنه موافق لقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾. وكترجيح حديث ابن عباس في التشهد، لموافقته لقوله: ﴿تَحِيَّةٗ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ مُبَٰرَكَةٗ طَيِّبَةٗ﴾، وترجيح حديث عائشة في البكاء على الميت، لقوله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ﴾ وهذا يستعمله الشافعي كثيرا، وبنى عليه هذه الأصول.

وكذا قدم حديث خوات في صلاة ذات الرقاع على رواية ابن عمر، لأجل الحذر المأمور به في القرآن، وجعله في المنخول" من أصله، فوافق الأصول، لأن رواية خوات، الأفعال فيها قليلة، قال: وقال القاضي للشافعي: إن كنت تتهم ابن عمر بحيده عن القياس فمحال، وليس القياس مناسبا لمأخذ الدليل حتى يقدح فيه. وإن قلت: إن الغالب على الرسول الجري على قياس الأصول فيعارضه أن الغالب أن الناقل عن القياس يكون أثبت في الرواية من المستمر عليه. ولهذا تقدم شهادة الإبراء على شهادة أصل الدين. قال إلكيا: وما ذكره الشافعي أوجه في مطرد العادة والعرف ولا يظهر للمسألة فائدة في الحكم، وإنما الخلاف في الطريق"[1].

(فإن قيل) شهادة هذه الأدلة القطعية للخبر ليس مرجحا فقط بل (ذلك قاطع في صحة هذا الخبر وفي تصديقه) ومفيد للجزم في ثبوته، فلماذا جعل مرجحا فقط؟

(قلنا) ليس الأمر كذلك: فإن هذه الشهادة (لا) تدل على تصديق هذا الخبر على وجه الجزم والقطع لأنه لا يمتنع وقوع الكذب في ذلك الخبر (بل يتصور أن يكذب على النبي عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ) ويفترى عليه في وضع (ما يوافق القرآن

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٠٢، إلى: ٢٠٤).

والإجماع) من الأخبار (فيقول) هذا الكاذب المفتري هنا: (سمعت) **ممن** روى عن النبي ﷺ (ما لم يسمعه) منه فيأتي في ذلك بأخبار كاذبة، **وهذا أمر** محتمل.

وإذا كان الواقع في هذا الشأن هو هذا فإن راوي الخبر عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ **لا** يجب أن يكون صادقا مصدقا في مقاله وإن شهد له ما ذكر من هذه **الأدلة** (وإنما يجب صدقه) ويتحقق وجوب تصديقه (إذا اجتمعت الأمة) **واتفقت** (على صدقه) فيما روى، وهذا الاجتماع أمر (لا) **يحصل في حق هذا الراوي** (إذا اجتمعت) الأمة (على) إتيان (عمل يوافق خبره، و)إنما قلنا: **إن ذلك لا** **يحصل** في هذا الحال إذ لا تستلزم هذه الموافقة أن يكون **هذا العمل حاصلا** عن هذا الخبر فإنه (لعله) حصل (عن دليل آخر) **فكان موجبه ومستنده.**

هذا ما ذكره المصنف في شأن هذا السبب الذي جعله من **قسم ما ترجح** من جهة المتن.

وقد جعله غيره كالزركشي والآمدي من جهة ما ترجح بسبب خارجي. قال الآمدي: " وأما الترجيحات العائدة إلى أمر خارج فمنها: أن يكون أحد الدليلين موافقا لدليل آخر من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس أو عقل أو حس، والآخر على خلافه، فما هو على وفق الدليل الخارج أولى لتأكد غلبة الظن بقصد مدلوله، ولأن العمل به وإن أفضى إلى مخالفة مقابله وهو دليل واحد فالعمل بمقابله يلزم منه مخالفة دليلين، والعمل بما يلزم معه مخالفة دليل واحد أولى مما يلزم منه مخالفة دليلين"[1].

هذا هو حال هذا السبب الرابع عشر.

---

(١) الإحكام (٤/ ٢٦٤).

السبب (الخامس عشر) هو امتياز أحد الخبرين المتعارضين بالخصوصية في مدلوله، وذلك يتحقق بـ(ـأن يكون أحدهما) أي الخبرين (أخص) في معناه ومدلوله (والآخر) المعارض له (أعم) منه فإذا حصل هذا في شأن خبرين (فـ)ـإنه (يقدم ما هو أخص بـ)ـالحكم (المقصود) وأدل عليه على وجه الخصوص وهذا التقديم مما وقع المضي عليه، وذلك (كتقديم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "في الرقة) أي الفضة (ربع العشر") وذلك (في) إثبات فرض إخراج هذا القدر زكاة و(إيجابه على) كل من ملك ما يخرج منه و(الطفل والبالغ) في ذلك سواء لعموم هذا الحكم لهما معا بلا فرق، وترجيحه (على قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: رفع القلم عن ثلاثة) وذكر منهم الصبي حتى يبلغ، وإنما قدم الخبر الأول على هذا (لأن هذا تعرض لنفي الخطاب) التكليفي (العام) عمن ذكر من الصبي ومن معه (وليس بمعترض) على وجه التعيين (لـ)ـإثبات وجوب (الزكاة) على الصبي الذي هو حكم مخصوص بما يكلف به من حق في المال، (ولا لسقوط الزكاة عن الولي) ولي الصبي (بإخراج زكاته) عن نفسه دون إخراج زكاة مال الصبي، فكان هذا الخبر لذلك عاما.

(و) أما (الحديث الأول) فإنه متعرض للتكليف الشرعي المتعلق بـ(ـالزكاة و)هو في هذا الشأن (متناول بعمومه مال الصبي) إذ هذا الحكم الوارد متعلق بالرقة فمن ملك ما فيه الزكاة منها وجبت عليه الزكاة، إذ لم يرد فيه ما يدل على إخراج مال الصبي من هذا الحكم.

وإذا كان هذا الخبر بهذا الحال (فهو أخص) من الحديث الثاني (و)هو كذلك (أمس بالمقصود) المسوق وهو إثبات الزكاة في مال الصبي.

وعلى وجه الجملة الخاص يقدم على العام إذا تعارضا.

قال الآمدي: "فالخاص مقدم على العام لثلاثة أوجه:

الأول: أنه أقوى في الدلالة وأخص بالمطلوب.

الثاني: أن العمل بالعام يلزم منه إبطال دلالة الخاص وتعطيله، ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل العام بل تأويله وتخصيصه، ولا يخفى أن محذور التعطيل فوق محذور التأويل.

الثالث: أن ضعف العموم بسبب تطرق التخصيص إليه، وضعف الخصوص بسبب تأويله وصرفه عن ظاهره إلى مجازه، ولا يخفى أن تطرق التخصيص إلى العمومات أكثر من تطرق التأويل إلى الخاص، ولهذا كانت أكثر العمومات مخصصة وأكثر الظواهر الخاصة مقررة، وبهذا يكون المطلق الدال على واحد لا بعينه مرجحا على العام"(١).

وقال الزركشي: " يرجح الخاص على العام. قال إلكيا: والفقه على ذلك يدور، كقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: ٢٤] ثم روي أنه «نهى عن نكاح المتعة، والشغار، والمحرم، ونكاح المرأة على عمتها، والنكاح بلا ولي وشاهد» . وقال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥] ثم نهى عن بيع الغرر، والحصاة، وبيعتين في بيعة، وبيع وسلف. وقال تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ﴾ [الأنعام: ١٤٥] الآية، ثم نهى عن أكل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير، ولئن حمل حامل النهي على التنزيه بدلالة العموم وجد مقالا، ولكن يقال: الخاص يقضي على العام، فإن الخاص أقرب إلى التعيين من الجملة إذ لا يبعد أن يقصد بها تمهيد الأصول"(٢).

هذا ما عليه الجمهور لكن بعض أهل العلم فصل في هذه المسألة.

قال الرازي: " إذا كان أحدهما عاما والآخر خاصا، فإن كانا معلومين أو مظنونين وكان الخاص متأخرا كان ناسخا للعام المتقدم. وإن كان العام

(١) الإحكام (٤/ ٢٥٤).

(٢) البحر المحيط (٨/ ١٨٩).

متأخرا كان ناسخا للخاص المتقدم عند الحنفية. وعندنا أنه يبنى العام على الخاص وإن وردا معا خص العام بالخاص إجماعا

وإن جهل التاريخ فعندنا يبنى العام على الخاص. وعند الحنفية يتوقف فيه"[1].

هذا ما يتعلق بهذا السبب الخامس عشر.

السبب (السادس عشر) الاستقلال بالإفادة بحيث يكتفى بما دلت عليه الألفاظ بظاهرها من غير حاجة إلى تقدير ما به يتم معناها، وذلك يحصل بـ(أن يكون أحدهما) أي الخبرين المتعارضين (مستقلا بالإفادة) لما دل عليه من معنى (ومعارضه) خلو من ذلك؛ إذ (لا يفيد) ما قد يفيده من معنى (إلا بتقدير) وجود (إضمار) فيه (أو) وجود (حذف) لقول يتم به معناه المراد به، فإذا عرض هذا في برين فإن المستقل بالمعنى مقدم على هذا الذي يعارضه وهو على خلاف ذلك، (و)إنما قضي بهذا التقديم لأن (ذلك) وهو عدم الاستقلال بالإفادة (مما يتطرق إليه) ويدخله (زيادة) إشكال و(التباس) في المعنى (لا يتطرق إلى) الخبر (المستقبل) بإفادته لمعناه ومدلوله.

مثاله: "أن يستدل المالكي في أن المحصر لمرض لا يتحلل دون البيت، بقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾.

فيعارضه الحنفي بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾.

فيقول المالكي: آيتنا لا تحتاج إلى ضمير، وآيتكم لا بد لها من ضمير يتم الكلام به، وهو قوله تعالى: " فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ" ، فتحللتم، « فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الهَدْيِ » ، وما لا يفتقر إلى ضمير أولى مما يفتقر إليه ؛ لأن المستقل بنفسه

---

(١) المحصول (٥/ ٥٥١).

معلوم متيقن المراد منه، والمحذوف منه ربّما التبس واختلف فيما هو مقدر فيه، فوجب تقديم المستقل"[1].

هذا ما يتعلق بهذا السبب السادس عشر.

السبب (السابع عشر) هو رواية العدد الأكثر لأحد الخبرين المتعارضين وذلك يحصل بـ(أن يكون رواة أحد الخبرين) المتعارضين (أكثر) من رواة الخبر الآخر المعارض له. فإذا حصل ذلك في خبرين فإن ما كثرت رواته يقدم على معارضه، هذا هو الراجح، وبذلك الصواب هو المصير إليه (فـ)إن (الكثرة) إذا حصلت لرواة خبر ما (تقوي الظن) بصحته وثبوته.

(ولكن) الكثرة قد لا تكون مرجحة على الدوام وعلى وجه الإطلاق، لأن التبريز في العدالة قد يوجب الترجيح لخبر ما فيقدم على الخبر ذي الكثرة من الرواة فـ(رب) خبر (عدل) ذي تبريز في العدالة (أقوى) من حيث تصديقه وصحة ما يرويه، وأرجح (في النفس من) خبر (عدلين) من حيث الصحة والصدق، وإنما كان خبر هذا العدل بهذه الحالة في النفس لأن هذا العدل مقدم على غيره (لشدة تيقظه) أي تنبهه (وضبطه) لما يلقى إليه.

(و)أما الترجيح فإنه قد يكون بكلا الأمرين: الكثرة، والتبريز في العدالة (والاعتماد في ذلك على ما غلب على ظن المجتهد) أنه الراجح تقديمه، والترجيح به.

قال الزركشي: " لو تعارضت الكثرة من جانب والعدالة من جانب آخر. ففيه احتمالان لإلكيا: (إحداهما): ترجيح الكثرة، لقربها من المستفيض والتواتر. و (الثاني): ترجيح العدالة، فإنه رب رجل يعدل ألف رجل في الثقة، ونعلم أن

---

(١) إحكام الفصول للباجي، ٢/ ١٠٠٧.

الصحابة كانوا يقدمون رواية الصديق على رواية عدد من أوساط الناس. قال: وهذا لا نجد له مثالا من النص، فإن الذي أورده كثير من العلماء يحتمل التأويل، كتعارض الأخبار في القراءة خلف الإمام وتعارض الأخبار في الأذان للصبح قبل الوقت. وللقياس مجال وراء الخبر، وإن وجدنا مثالا فحكمه ما ذكرنا.

وهذه المسألة قد ذكرها أستاذه في البرهان" وحكى فيها الخلاف عن المحدثين، وأن منهم من يقدم العدد، ومنهم من يقدم مزية الثقة، ثم قال: والمسألة لا تبلغ القطع، والغالب تقديم مزية الثقة"(١).

مثاله: " أن يستدل المالكي في الوضوء من مَس الذكر بما روى مالك عن عبد الله بن أبي بكر، عن عروة، عن مروان، عن بسرة عن النبي ﷺ: " أن من مس ذكره، فلا يصلّي حتى يتوضأ". فيعارضه الحنفي بما روى ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر، عن قيس بن طلق بن علي الحنفي، عن أبيه، عن النبي، قال: « وهل هو إلا مضغة أو بضعة منك".

فيقول المالكي: ما استدللنا به أولى، لأنه رواه عن النبي الجماعة منهم: أم حبيبة، وأبو أيوب، وأبو هريرة، وأروى بنت أنيس وعائشة، وجابر وزيد بن خالد، وعبد الله بن عمر. قال أبو زرعة الرازي: حديث أم حبيبة صحيح، وخبركم لم يَرْوِهِ إلّا واحد، فكان خبرنا أولى"(٢).

هذا ما ذكره المصنف من الأسباب التي تكون من جهة المتن والسند فيترجح بها أحد الخبرين المتعارضين وقد زاد غيره أسبابا أخرى موجبة لهذا الترجيح وهي من جهة السند ومن جهة المتن.

فمما أورد من ذلك في جهة السند:

---

(١) البحر المحيط (٨/ ١٧٠).

(٢) إحكام الفصول للباجي، ٢/ ٩٩٣.

أولا: أنه يرجح ما كانت الوسائط فيه قليلة، وذلك بأن يكون إسناده عاليا؛ لأن الخطأ والغلط فيما كانت وسائطه أقل، دون ما كانت وسائطه أكثر.

ثانيا: أنها ترجح رواية الكبير على رواية الصغير؛ لأنه أقرب إلى الضبط، إلا أن يعلم أن الصغير مثله في الضبط، وأكثر ضبطا منه.

ثالثا: أنها ترجح رواية من كان فقيها على من لم يكن كذلك، لأنه أعرف بمدلولات الألفاظ.

رابعا: أنها ترجح رواية من كان عالما باللغة العربية؛ لأنه أعرف بالمعنى ممن لم يكن كذلك.

خامسا: أن يكون أحدهما من الخلفاء الأربعة دون الآخر.

سادسا: أن يكون أحدهما متبعا والآخر مبتدعا.

سابعا: أن يكون أحدهما مباشرا لما رواه دون الآخر.

ثامنا: أن يكون أحدهما كثير المخالطة للنبي ﷺ دون الآخرة؛ لأن كثرة المخالطة تقتضي زيادة في الاطلاع.

تاسعا: أن يكون أحدهما أكثر ملازمة للمحدثين من الآخر.

عاشرا: أن يكون أحدهما قد طالت صحبته للنبي ﷺ دون الآخر.

حادي عشر: أن يكون أحدهما قد ثبتت عدالته بالتزكية، والآخر بمجرد الظاهر.

ثاني عشر: أن يكون أحدهما قد ثبتت عدالته بالممارسة والاختبار، والآخر بمجرد التزكية، فإنه ليس الخبر كالمعاينة.

ثالث عشر: أن يكون أحدهما قد وقع الحكم بعدالته دون الآخر.

رابع عشر: أن يكون أحدهما قد عدل مع ذكر أسباب التعديل، والآخر عدل بدونها.

خامس عشر: أن يكون المزكون لأحدهما أكثر من المزكين للآخر.

سادس عشر: أن يكون المزكون لأحدهما أكثر بحثا عن أحوال الناس من المزكين للآخر.

سابع عشر: أن يكون المزكون لأحدهما أعلم من المزكين للآخر؛ لأنه مزيد العلم له مدخل في الإصابة.

ثامن عشر: أنها ترجح رواية من دام حفظه، وعقله ولم يختلط على من اختلط في آخر عمره، ولم يعرف هل روى الخبر حال سلامته أو حال اختلاطه.

تاسع عشر: أنها ترجح رواية من كان مشهور النسب على من لم يكن مشهورا؛ لأن احتراز المشهور عن الكذب أكثر.

عشرين: أن يكون أحدهما معروف الاسم، ولم يلتبس اسمه باسم أحد من الضعفاء على من يلتبس اسمه باسم ضعيف.

واحدا وعشرين: أنها تقدم رواية من "تحمل بعد البلوغ على رواية من تحمل قبل البلوغ.

ثانيا وعشرين: أنها تقدم رواية من أخر إسلامه على من تقدم إسلامه؛ لاحتمال أن يكون ما رواه من تقدم إسلامه منسوخا، وهكذا قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي، وابن برهان، والبيضاوي، وقال الآمدي بعكس ذلك.

ثالثا وعشرين: أنها تقدم رواية الذكر على الأنثى؛ لأن الذكور أقوى فهما، وأثبت حفظا، وقيل: لا تقدم.

رابعا وعشرين: أنها تقدم رواية الحر على العبد؛ لأن تحرزه عن الكذب أكثر، وقيل: لا تقدم.

خامسا وعشرين: أنها تقدم رواية من ذكر سبب الحديث على من لم يذكر سببه.

سادسا وعشرين: أنها تقدم رواية من سمع شفاها على من سمع من وراء حجاب.

سابعا وعشرين: أن يكون أحد الخبرين بلفظ حدثنا وأخبرنا فإنه أرجح من لفظ أنبأنا.

ونحوه، قيل: ويرجح لفظ حدثنا على لفظ أخبرنا.

ثامنا وعشرين: أنها تقدم رواية من سمع من لفظ الشيخ على رواية من سمع بالقراءة عليه.

تاسعا وعشرين: أنها تقدم رواية من روى بالسماع على رواية من روى بالإجازة.

ثلاثين: أنها تقدم رواية من روى المسند على رواية من روى المرسل.

واحدا وثلاثين: أنها تقدم الأحاديث التي في الصحيحين على الأحاديث الخارجة عنهما.

ثانيا وثلاثين: أنها تقدم رواية من لم ينكر عليه على رواية من أنكر عليه.

وأما ما أورد من جهة المتن فمنه كذلك:

أولا: أنه يقدم الأفصح على الفصيح؛ لأن الظن بأنه لفظ النبي ﷺ أقوى. وقيل: لا يرجح بهذا؛ لأن البليغ يتكلم بالأفصح والفصيح.

ثانيا: أنه يقدم العام الذي لم يرد على سبب على العام الوارد على سبب، كذا قال إمام الحرمين في "البرهان"، وإلكيا، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي في "اللمع"، وسليم الرازي في "التقريب" والرازي في "المحصول". قالوا: لأن الوارد على غير سبب متفق على عمومه، والوارد على سبب مختلف في عمومه.

قال الصفي الهندي: ومن المعلوم أن هذا الترجيح إنما يتأتى بالنسبة إلى ذلك السبب، وأما بالنسبة إلى سائر الأفراد المندرجة تحت العامين فلا. انتهى.

وفيه نظر؛ لأن الخلاف في عموم الوارد على سبب هو كائن في سائر الأفراد.

ثالثا: أنها تقدم الحقيقة على المجاز، لتبادرها إلى الذهن، هذا إذا لم يغلب المجاز.

رابعا: أنه يقدم المجاز الذي هو أشبه بالحقيقة على المجاز الذي لم يكن كذلك.

خامسا: أنه يقدم ما كان حقيقة شرعية، أو عرفية على ما كان حقيقة لغوية. قال في "المحصول": وهذا ظاهر في اللفظ الذي صار شرعيا، لا فيما لم يكن كذلك. كذا قال، ولا يخفى أن الكلام فيما صار شرعيا، لا فيما لا يثبت كونه شرعيا، فإنه خارج عن هذا.

سادسا: أنه يقدم الدال على المراد من وجهين على ما كان دالا على المراد من وجه واحد.

سابعا: أنه يقدم ما دل على المراد بغير واسطة على ما دل عليه بواسطة.

ثامنا: أنه يقدم ما كان فيه الإيماء إلى علة الحكم على ما لم يكن كذلك؛ لأن دلالة المعلل أوضح من دلالة ما لم يكن معللا.

تاسعا: أنه يقدم ما ذكرت فيه العلة متقدمة على ما ذكرت فيه العلة متأخرة، وقيل بالعكس.

عاشرا: أنه يقدم ما ذكر فيه معارضة على ما لم يذكر، كقوله: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور، فزوروها" على الدال على تحريم الزيارة مطلقا.

حادي عشر: أنه يقدم المقرون بالتهديد على ما لم يقرن به.

ثاني عشر: أنه يقدم المقرون بالتأكيد على ما لم يقرن به.

ثالث عشر: أنه يقدم ما كان مقصودا به البيان على ما لم يقصد به.

رابع عشر: أنه يقدم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة، وقيل بالعكس، وقيل: لا يرجح أحدهما على الآخر، والأول أولى.

خامس عشر: أنه يقدم النهي على الأمر.

سادس عشر: أنه يقدم النهي على الإباحة.

سابع عشر: أنه يقدم الأمر على الإباحة.

ثامن عشر: أنه يقدم الأقل احتمالا على الأكثر احتمالا.

تاسع عشر: أنه يقدم المجاز على المشترك.

عشرون: أنه يقدم الأشهر في الشرع، أو اللغة، أو العرف، على غير الأشهر فيها.

واحدا وعشرين أنه يقدم ما يدل بالاقتضاء على ما يدل بالإشارة، وعلى ما يدل بالإيماء على ما يدل بالمفهوم، موافقة ومخالفة.

ثانيا وعشرين: أنه يقدم ما يتضمن تخصيص العام على ما يتضمن تأويل الخاص؛ لأنه أكثر.

ثالثا وعشرين: أنه يقدم المقيد على المطلق.

رابعا وعشرين: أنه يقدم ما كانت صيغة عمومه بالشرط الصريح، على ما كان صيغة عمومه بكونه نكرة في سياق النفي، أو جمعا معرفا أو مضافا ونحوهما.

خامسا وعشرين: أنه يقدم الجمع المحلى والاسم الموصول على اسم الجنس المعرف باللام، لكثرة استعماله في المعهود، فتصير دلالته أضعف، على خلاف معروف في هذا، وفي الذي قبله.

سادسا وعشرين: أنه يقدم ما كان مقررا لحكم الأصل والبراءة على ما كان ناقلان وقيل: بالعكس، وإليه ذهب الجمهور، واختار الأول الفخر الرازي، والبيضاوي. والحق ما ذهب إليه الجمهور.

سابعا وعشرين: أن يكون أحدهما أقرب إلى الاحتياط، فإنه أرجح.

ثامنا وعشرين: أنه يقدم ما يفيد سقوط الحد على ما يفيد لزومه.

تاسعا وعشرين: أنه يقدم ما كان حكمه أخف على ما كان حكمه أغلظ، وقيل بالعكس.

ثلاثين: أنه يقدم ما لا تعم به البلوى على ما تعم به.

واحدا وثلاثين: أن يكون أحدهما موجبا لحكمين، والآخر موجبا لحكم واحد، فإنه يقدم الموجب لحكمين، لاشتماله على زيادة لم ينقلها الآخر.

ثانيا وثلاثين: أنه يقدم الحكم الوضعي على الحكم التكليفي؛ لأن الوضعي لا يتوقف على ما يتوقف عليه التكليفي، من أهلية المكلف. وقيل بالعكس؛ لأن التكليفي أكثر مثوبة، وهي مقصودة للشارع.

ثالثا وثلاثين: أنه يقدم ما فيه تأسيس على ما فيه تأكيد.

(هذا) بيان أهم (ما يوجب الترجيح) لأحد الخبرين المتعارضين والتقديم له (لـ)ـأجل (أمر) وارد (في سند) ذلك الخبر المرجح المقدم (أو في متنه) ومعناه ومدلوله، وبإنجاز هذا البيان وتحصيله ينتهي الكلام في هذا الفصل الأول.

الفصل الثاني:

فيما يكون به الترجيح من الأمور الخارجة

يرجح أحد الخبرين المتعارضين (و)يقدم على معارضه بأمور خارجة عما ذكر من الأمور -الأسباب- المتنية والسندية، فكما أنه يرجح أحد الخبرين لسبب من هذه الأسباب (قد يرجح) كذلك (لأمور خارجة عنها) أي عن هذه الأسباب (و)هذه الأسباب الخارجة (هي خمسة) أسباب:

(الأول) منها: هو صحة الحمل ورجحانه في حق للفظ الخبر، فالخبر الذي ترجح حمله على ظاهره يقدم على معارضه، وصورة هذا الترجيح تتجلى في (كيفية استعمال الخبر) من حيث حمله على المعنى (في محل الخلاف) الفقهي. فمن ترجح حمله للخبر المعارض يقدم قوله على قول مخالفه، وبذلك يقدم ما اعتمده من خبر على خبر مخالفه.

وهذا قد يمثل له بالأخبار المتعارضة ثم اختلف في معناها وصورة تأويلها، وذلك (كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ لا نكاح إلا بولي) الذي يتعارض (مع قوله) عَلَيْهِ السَّلَامُ (الأيم) وهو المرأة التي توفي زوجها (أحق بنفسها من وليها) من حيث كون عقدة النكاح بيدها، فحملنا -معشر الشافعية ومن وافقنا- لهذا الخبر أرجح (لأنا نحمل ذلك) وهو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ "أحق بنفسها" (على أنها أحق بنفسها في) أمر واحد وهو (الإذن) أي إذنها في تزويجها فقط، هذا ما أذن لها في القضاء به (لا) أنها مأذون لها (في العقد) أي عقدها على نفسها باستقلال بلا ولي إذ لا نكاح إلا بولي، وهو ما صرح به عَلَيْهِ السَّلَامُ، فكان ذلك هو معتمدنا في هذا المقام فأولنا على وفقه الخبر الآخر، فحصرنا معنى الإذن فيه فيما ذكر.

(و)أما الحنفية فقد خالفوا في ذلك إذ (هم يحملون خبرنا) هذا وهو "لا نكاح إلا بولي" (على) أن المراد بالنكاح الذي لا يصح إلا بولي الوارد فيه هذا

الخبر هو نكاح (الصغيرة) التي لم تبلغ الحلم (أو) نكاح (الأمة أو النكاح) الذي يكون (من عير كفء) لمن يتزوج بها.

وصورة هذا التأويل الحنفي قد تقدم ذكرها. وقد ساقها الجويني في البرهان في باب التأويلات قائلا: " استدل الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في اشتراط الولي في النكاح بحديث عائشة فإنها روت عن النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال

أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل الحديث. وتعرض أصحاب أبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لذكر محامل وتأويلات ونحن نشير إلى وجوهها على إيجاز حتى يفضي الكلام إلى مقصود هذه المسألة

قال قائلون الحديث محمول على الصغيرة فأنكر عليهم وقيل لهم ليست الصغيرة امرأة في حكم اللسان كما ليس الصبي رجلا وألزموا سقوط التأويل على مذهبهم فإن الصغيرة لو زوجت نفسها انعقد النكاح صحيحا موقوف النفاذ على إجازة الولي وقد قال عَلَيْهِ السَّلَامُ

فنكاحها باطل ثم أكد البطلان بتكرير الباطل ثلاثا وكان عَلَيْهِ السَّلَامُ إذا أراد تأكيدا كرر ثلاثا.

فقالوا وجه تسمية نكاحها باطلا أنه إلى البطلان مصيره عند فرض رد الولي واستشهدوا بقوله تعالى إنك ميت وإنهم ميتون قيل لهم نكاحها يتردد بين النفوذ عند تقدير الإجازة من الولي وبين الرد عند فرض الرد منه ولا يسوغ والحالة هذه التعبير عن إحدى العاقبتين مع تجويز الأخرى وإنما يعبر عما سيكون بالكائن فيما يكون لا محالة كالموت الذي إليه مصير كل ذي روح

ومن تأويلاتهم أنهم يحملون لفظ الرسول على الأمة وزعموا أنه لا يمتنع تسمية الأمة امرأة كما لا يمتنع تسمية السيد وليا ورد ذلك عليهم بوجهين أحدهما أنه نكاح صحيح موقوف كما ذكرنا في الصغيرة ومنتهى الكلام فيه

كما سبق والثاني أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: "فإن مسها فلها المهر"، ومهر الأمة لمولاها.

وزعم من يدعي التحقيق والتحذق من متأخريهم أن الحديث محمول على المكاتبة واستفادوا بالحمل عليها على زعمهم استحقاقها المهر ثم الأمر عند هؤلاء قريب في حمل المرأة على الأمة والولي على المولى ومن هذا المنتهى منشأ مقصود المسألة.

ذهب معظم الفقهاء من أصحابنا وغيرهم إلى أن هذا الصنف من التأويل مقبول

وقال القاضي هو مردود قطعا وعزا هذا المذهب إلى الشافعي قائلا إنه على علو قدره كان لا يخفى عليه هذه الجهات في التأويلات وقد رأى الاعتصام بحديث عائشة اعتصاما بنص وقدمه على الأقيسة الجلية وكان ذلك شاهد عدل في أنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كان لا يرى التعلق بأمثال هذه المحامل

ومجموع ما نوضح به هذه المسألة طرق نعددها

الأولى أنه عَلَيْهِ السَّلَامُ ذكر أعم الألفاظ إذ أدوات الشرط من أعم الصيغ وأعمها ما وأي فإذا فرض الجمع بينهما كان بالغا في محاولة التعميم وقرائن الأحوال متقبلة عند الكافة فإذا قال من ظهرت به مخايل الضجر لمرضه أو إلمام مهم به لبوابه لا تدخل على أحدا فلو أدخل البواب كل ثقيل ولم يدخل أقواما مخصوصين زاعما أني حملت لفظك على الذين منعته لم يقبل ذلك منه

فإذا ابتدأ الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ حكما ولم يجره جوابا عن سؤال ولم يضفه إلى حكاية حال ولم يصدر منه حلا للإعضال والإشكال في بعض المحال بل قال مبتدئا وإليه ابتداء الشرع بأمر الله وشرح ما أعضل من كتاب الله أيما امرأة فانتحى أعم الصيغ وظهر من حاله قصده تأسيس الشرع بقرائن بينة فمن ظن

والحالة هذه أنه أراد المكاتبة على حيالها دون الحرائر اللواتي هن الغالبات والمقصودات فقد قال محالا ولا يكاد يخفى أن الفصيح إذا أراد بيان خاص شاذ فإنه ينص عليه ولا يضرب عن ذكره وهو يريده ولا يأتي بعبارة مع قرائن دالة على قصد التعميم وهو يبغى النادر قال الشافعي الشاذ ينتحى بالنص عليه ولا يراد على الخصوص بالصيغة العامة

الطريقة الثانية أن التعلق بالظاهر يقتضي ظهوره في مقصود المتكلم من جهة وضع اللسان ومن جهة العرف والتأويل الذي يصغى إليه ثم يطالب بالدليل عليه وهو الذي ينساغ من ذي الجد من غير أن يتولج في فن الهزء والهزل واللغز وما يقع كذلك فهو مردود

وبيان ذلك بالأمثلة أن الرجل إذا قال رأيت أسدا فقد يعني السبع المعروف وقد يعني به رجلا هجوما مقداما فهذا مساغ لا ينافيه الجد ولكنه تأويل فلو قال رأيت أسدا ويعني رجلا دميما أو أبخر لم يكن ذلك وجها منساغا فإن هذا لا يطلقه أرباب اللغات على انتحاء مسالك التأويل ولا على الجريان على الظواهر فإن أراد مريد ذلك كان ملغزا وإن ادعى جاهل تأويل مثل هذا الوجه لم يقبل ذلك منه ومن الأمثلة التي ذكرناها أن من قال رأيت جمعا من العلماء ثم لما روجع فسر بقطيع من البقر ذهابا منه إلى أنها على علوم تتعلق بمصالحها ومضارها ومنافعها وكذلك لو فسره برؤية سفلة من الجهلة ثم زعم أنهم من العلماء لم يقبل ذلك ولم يعد من المحامل المسوغة وإذا قال القائل لا تمنع فلانا شيئا من مالي ثم فسره بكسرة أو شربة عد جاهلا أو هازلا

ثم اختتم كلامه بطريقة ثالثة تعضد ما تقدم وتستقل بنفسها فقال فقد سلم لرسول الله ﷺ المخالف والمؤالف أنه كان على النهاية القصوى من الفصاحة ولا حاجة إلى الإطناب في إثبات هذا ولا يخالف من معه مسكة من العقل أن

الحمل على ما ذكره هؤلاء يحط الكلام عن مرتبة الفصاحة والجزالة ويحل المتكلم به محل الحصر العيى الذي يعمم في غير غرض ويبتغي التخصيص من غير إشعار به وكل ما يتضمن إلحاق كلام رسول الله صلى الله عليه و سلم بالمستهجن الغث فهو مردود على قائله

ثم لما استكمل رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الطرق ختم كلامه بأن قال كل ما قدمته توطئة وتمهيد وضرب أمثال وأنا أعلم على الضرورة والبديهة أن الرسول صلى الله عليه و سلم لم يرد بقوله أيما امرأة المكاتبة دون غيرها

فهذا منتهى القول في هذا ولا مزيد على ما ذكره القاضي

فإن احتج من يسوع هذا الفن بأن قال الإماء والمكاتبات داخلان تحت العموم عند فرض التمسك بظاهر العموم وكل ما يدخل تحت الظاهر في العموم لا يبعد تنزيل العموم عليه تخصيصا وهذا الذي ذكروه فإنه لا يعارض ما نبهنا عليه فليس المعتبر فيما يقبل ويرد أقيسة وتشبيهات وتلفيق عبارات ولكن إنما يسوغ في التأويلات ما يسوغه الفصحاء وقد قدمنا في صدر هذا المجموع انحسام مسلك القياس في اللغات فإن إرادة النوادر مع إرادة الظواهر ليست بدعا وكذلك إرادة بعض ما يظهر باللفظ العام ليس مستنكرا على شرائط ستأتي فأما إرادة الأقل الأخص باللفظ الأعم الأشمل فهو مردود بالوجه الذي قدمناه

فإن قالوا التخصيص حال في تمييز حكم عموم اللفظ محل الاستثناء ثم يجوز إطلاق لفظ عام يعقبه استثناء لا يتفى إلا الشاذ الأخص فليسغ ذلك في التخصيص أيضا وهذا من الطراز الأول فإنه قياس وتشبيه وتلفيق عبارات مع معاندة القطع

ثم لا يجوز أن يصدر من الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ مثل هذا الاستثناء وقد منع القاضي

مثله من غير الرسول عَلَيهِ السَّلَامُ على ما ذكرناه في مسائل الاستثناء ومن جوز ذلك من غير الرسول عَلَيهِ السَّلَامُ فهو في حكم النص المصرح به وإن جيء به في صيغة ركيكة والرسول منزه عن مثل ذلك فقد لاح الغرض من هذه المسألة"[1].

(و)هذا الذي مضينا عليه هو المتحقق رجحانه؛ إذ (الخلاف) لم يقع في نكاح الصغيرة ولا في نكاح الأمة وإنما هو (واقع في) نكاح (الكبيرة) سواء كانت حرة أو أمة. هذا هو محل الخلف الأصلي فكان هو محل كلامنا.

(و)أما (هم) أي الحنفية فإنهم (صرفوا خبرنا) هذا الذي جعلناه هو الأصل هنا -ولذلك ننسبه إلينا، وهذا الخبر هو ذلك الخبر الوارد في وجوب قيام النكاح على الولي- وردّوه (عن محل الخلاف) المذكور فصرفوه إلى الصغيرة ومن ذكر معها.

(و)أما (نحن) -كما سبق ذكر ذلك- فإننا (استعملنا) مفاد (الخبرين في) المرأة (الكبيرة) إذ هي موضوعهما في واقع الأمر، وإذا كان هذا هو ما صرنا إليه من تأويل (فـ)ـإن (تأويلنا) هذا (أقرب) إلى الصواب وأرجح، وكون تأويلنا هذا هو الصواب أمر بين (فإنه لا ينبو عنه) أي عن هذا التأويل هذا (اللفظ) الذي هو لفظ المرأة (بل كان) هذا (اللفظ) لفظ المرأة (محتملا لهما) -في هذه العبارة قلب-، فأصل هذا الكلام بل كان الخبران محتملين له.

هذا هو الظاهر من معنى هذه العبارة وقد يكون معناها، بل كان لفظ المرأة هذان الدليلان محتملان له أي دالان عليه.

هذا هو التأويل الظاهر أنه الصواب (أما تنزيل خبرنا) الذي جعلناه أصل الحكم هنا وهو "لا نكاح إلا بولي" (على) الحرة (الصغيرة و)على (الأمة فـ)إنه

---

(1) البرهان (١/ ٣٣٩).

تأويل (بعيد) يجب طرحه وعدم الالتفات إليه. وقد تقدم بيان وجه ذلك وسوق ما يقضي بثبوته.

هذا هو السبب الأول من الأسباب الخارجية.

السبب (الثاني) هو اتصاف أحد الخبرين المتعارضين برفع قدر الصحابة والآخر المعارض له بخلاف ذلك، وهذا يتحصل بـ(أن يكون أحد الخبرين) المتعارضين (يوجب غضا) ونقصا (من منصب الصحابة) وقدرهم والآخر المعارض له بخلاف ذلك، فإذا عرض هذا الحال في خبرين (فـ)إن هذا الخبر الموجب لهذا الغض والنقص (يكون أضعف) فيحق إسقاطه، وهذا يشمل كل خبر فيه هذا الغض وذلك (كما) في الخبر الذي يحتج به الحنفية وهو ما نقله الرواة و(روو)ـه (من أمر النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ الصحابة بـ)ـوجوب (إعادتـ)ـهم (الوضوء عند)ما حصلت (القهقهة) منهم في الصلاة، فهذا الخبر مردود عندنا وبذلك (فـ)إن (خبرنا) الذي نأخذ به في هذا الشأن (و)نتمسك به (هو قوله) أي الراوي: " (كان) عَلَيْهِ السَّلَامُ (يأمرنا إذا كنا مسافرين أن لا ننزع أخفافنا إلا من جنابة لا من) حصول (بول ولا من) حصول (غائط أو) حصول (نوم" و) هذا الخبر (ليس فيه) ذكر (القهقهة) ورجحان هذا الخبر بين (فهو أولى من خبرهم) أي الحنفية، لأن الصحابة لا يتصور ضحكهم في الصلاة وإلا وصفوا بالسفه.

وخبر القهقهة هذا أخرجه أبو حنيفة في مسنده، عن أبي سعيد، والدارقطني في سننه عن معبد عن النبي ﷺ، بينما هو في الصلاة إذ أقبل أعمى يريد الصلاة، فوقع في زبية فاستضحك بعض القوم، حتى قهقه، فلما انصرف قال النبي ﷺ: «من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة».

وأخرج الدارقطني أيضا في سننه: عن قتادة، عن أبي العالية، أن رسول الله ﷺ كان يصلي بأصحابه، فجاء ضرير فتردى في بئر فضحك القوم، فأمر رسول الله ﷺ الذين ضحكوا «أن يعيدوا الوضوء والصلاة».

وأما الخبر الآخر فقد أخرجه أهل السنن إلا أبا داود، وغيرهم عن صفوان بن عسال، واللفظ للترمذي قال: "كان رسول الله ﷺ يأمرنا إذا كنا سفرا أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن، إلا من جنابة، ولكن من غائط وبول ونوم".

وقد أورد الآمدي هذا السبب قائلا: "أن يكون أحدهما يستلزم نقص الصحابي كحديث القهقهة في الصلاة بخلاف الآخر، فالذي لا يستلزم ذلك أولى لكونه أقرب إلى الظاهر الموافق لحال الصحابي، ووصف الله له بالعدالة على ما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ أي: عدولا"(١).

هذا ما يتعلق بهذا السبب الثاني.

السبب (الثالث) هو خلو أحد الخبرين العامين عن التخصيص، والخبر الآخر المعارض له مخصص، وهذا يتصور بـ(ـأن يكون أحد الخبرين) المتعارضين (متنازعا في) حصول (خصوصه) ووقوع التخصيص فيه (والآخر) المعارض له (متفق على تطرق الخصوص إليه) ودخوله في متنه، فإذا حصل هذا في خبرين (فـ)ـإنه (قد قال قوم) في حكم هذا العام المخصص: (إنه يسقط الاحتجاج به) ويصار إلى الأخذ بالعام الذي لم يخصص،

قال الزركشي: "يقدم العام الذي لم يخصص على العام الذي خص. نقله إمام الحرمين عن المحققين، وجزم به سليم وعللوه بأن دخول التخصيص

---

(١) الإحكام (٤/ ٢٦٧).

يضعف اللفظ، ولأنه يصير به مجازا على قول. وقال الإمام الرازي: لأن الذي قد دخله قد أزيل عن تمام مسماه، والحقيقة تقدم على المجاز"[1].

(فإن لم يصح ذلك) الذي قال به هؤلاء القوم (فـ)ـإن هذا التخصيص القائم بذلك العام (يدل على ضعفه) وأنه قد صار مرجوحا (لا محالة) في حصول ذلك فيه.

مثاله: " أن يستدل المالكي على تحريم الجمع بين الأختين بملك اليمين بقوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾.

فيعارضه الداودي بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾. فيقول المالكي: ما قلناه أولى؛ لأنه لا خلاف في تخصيص عموم آيتكم بالأخوات والأمهات من الرضاع. وتحريم ما نكح الآباء، وحلائل الأبناء، ولم يثبت تخصيص في قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾ بوجه، فتخصيص ما قد اتفق على تخصيصه أولى، وحمل العموم الذي سلم من التخصيص على عمومه أظهر.

وأيضاً: فإن جماعة من القائلين بالعموم يقولون: إنه إذا خُص العموم فقد صار مجازاً، فالتعلق بالحقيقة أولى من التعلق بالمجاز"[2].

هذا ما يتعلق بهذا السبب الثالث.

السبب (الرابع) هو كون أحد الخبرين دالا على الحكم المطلوب على وجه بين مخصوص دون الخبر الآخر المعارض له فإنه ليس كذلك ويتحقق ذلك بـ(ـأن يكون أحد الخبرين) المتعارضين (قد قصد به بيان الحكم المتنازع فيه) المختلف في تعيينه، وهذا يجري في أخبار، وذلك (كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: أيما

---

(١) البحر المحيط (٨/ ١٨٩).

(٢) إحكام الفصول للباجي، ٢/ ١٠٠٩.

إهاب دبغ فقد طهر) فظاهر هذا الخبر التسوية بين جلد ما يؤكل لحمه وجلد ما لا يؤكل إذ (لم يفرق فيه بين جلد ما يؤكل لحمه) من البهائم (وبين جلد ما لا يؤكل) منها، وإذا كان كذلك (فـ)إن (دلالة عمومه على) طهارة جلد (ما لا يؤكل) لحمه بالدباغ (أقوى من دلالة نهيه عَلَيْهِ السَّلَامُ عن افتراش جلود السباع) أي جعلها فرشا. وإنما رجح عليه خبر طهارة الجلود بالدباغ هذا (لأنه) أي هذا الخبر الذي فيه النهي عن هذا الافتراش (ما سيق لبيان النجاسة والنظافة) في شأن الجلود، إذ ليس في هذا الخبر ما يدل عليه (بل ربما نهي عن) هذا (الافتراش لـ)ـما قد يصحبه من (الخيلاء) والتكبر بالهيئة (أو) ربما يكون (لخاصية) أخرى في هذا الافتراش أوجبت هذا النهي لمناسبتها له شرعا، ولكننا نحن لا ندرك هذه الخاصية و(لا نعلقها) فهي مجهولة لنا.

خلاصة القول أن ما قصد به بيان الحكم مقدم على معارضه الذي ليس كذلك ومما قد يمثل به لهذا أيضا قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ "فيما سقت السماء العشر" مع قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ "ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة". فهذا الخبر مقدم في بيان المقدار الذي تخرج منه الزكاة والنصاب المتقرر في ذلك لأنه مسوق لبيان ذلك بخلاف الخبر الآخر فإنه مسوق للحكم بوجوب الزكاة، فلا يؤخذ منه بيان المقدار.

وقد نص الآمدي على الترجيح بهذا السبب قائلا: "أن يكون أحدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه بخلاف الآخر، فالذي قصد به البيان للحكم يكون أولى؛ لأنه يكون أمس بالمقصود، وكما في قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ فإنه قصد به بيان تحريم الجمع بين الأختين في الوطء بملك اليمين، فإنه مقدم على قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ حيث لم يقصد به بيان الجمع"[1].

(١) الإحكام (٤/ ٢٦٦).

هذا ما يتعلق بهذا السبب الرابع.

السبب (الخامس) هو أن يكون الحكم الوارد في أحد الخبرين المتعارضين مناطا مناسبا لذلك الحكم دون الخبر الآخر الذي يعارضه، إذ قد يكون على خلاف ذلك، وهذا يتحصل بـ(أن يتضمن أحد الخبرين) المتعارضين (إثبات ما) أي الوصف الذي (ظهر تأثيره في) شرع (الحكم) والبعث عليه لما فيه من المناسبة له (دون) الخبر (الآخر) إذ قد يتضمن ما هو على خلاف ذلك. فإذا حصل هذا في حق خبرين فإنه يقدم منهما الخبر الذي تضمن ذلك الوصف الذي ظهر تأثيره في الحكم على الخبر الآخر.

وهذا التقديم هو ما يجب المضي عليه (حتى تقدم رواية عائشة وابن عمر وابن عباس) في بيان حال زوج بريرة من حيث رقه وحريته وهذه الرواية هي (أن بريرة) بنت صفوان (أعتقت) وهي (تحت عبد) إذ هي زوجة له، (على) الرواية الأخرى وهي (ما روي) عن عائشة أيضا من (أنها اعتقت) وهي (تحت) زوج (حر) وإنما قدمت رواية عائشة ومن معها؛ (لأنـ)ـها تتضمن الوصف المناسب لما قضي به لها من الخيرة في بقائها تحت زوجها وهو مغيث وانفصاله عنها، وهذا بين فإن (ضرر الرق في) جلب هذا (الخيار) لها والقضاء به لها (قد ظهر أثره) فيه لما في تزوجها بالعبد من الإهانة والإذلال لها وهي حرة (ولا يجري) وجود (ذلك) ولا يقع حصوله لها (في) حال كونها تحت الزوج (الحر) لمساواته لها في الحرية وهي مما يصير هذا الزوج كفئا لها في هذا الحال.

وخبر عائشة الذي فيه أنه عبد رواه أبو داود عن هشام بن عروة، عن أبيه: عن عائشة في قصة بريرة، قالت: "كان زوجها عبدا فخيرها رسول الله ﷺ، فاختارت نفسها، ولو كان حرا لم يخيرها".

وأما خبر ابن عباس، فقد رواه البخاري عن ابن عباس. ونصه: " أن زوج بريرة كان عبدا يقال له مغيث، كأني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته، فقال النبي ﷺ لعباس: «يا عباس، ألا تعجب من حب مغيث بريرة، ومن بغض بريرة مغيثا» فقال النبي ﷺ: «لو راجعته» قالت: يا رسول الله تأمرني؟ قال: «إنما أنا أشفع» قالت: لا حاجة لي فيه".

وأما الخبر الآخر الذي فيه عن عائشة أنه حر فهو عن الأسود عن عائشة، ونصه: " أن زوج بريرة كان حرا حين أعتقت، وأنها خيرت، فقالت: ما أحب أن أكون معه وإن لي كذا وكذا". أخرجه أبو داود.

خلاصة القول أن الخبر الذي فيه الإيماء إلى علة الحكم يقدم على ما ليس كذلك، لأن الانقياد إليه أكثر من الانقياد إلى غبر العلل؛ لأن ظهور التعليل من أسباب قوة التعميم، وبناء على ذلك وقع تقديم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: " من بدل دينه فاقتلوه" على حديث النهي عن قتل النساء من جهة أن التبديل إيماء إلى العلة.

هذا ما ذكره المصنف من الأسباب المرجحات للخبر من جهة الأمور الخارجية وقد زاد بعضهم مرجحات أخرى من هذا الضرب، ومنها:

أولا: أن يكون أحدهما قولا والآخر فعلا، فيقدم القول؛ لأن له صيغة، والفعل لا صيغة له.

النوع الثالث: أنه يقدم ما كان فيه التصريح بالحكم، على ما لم يكن كذلك، كضرب الأمثال ونحوها، فإنها ترجح العبارة على الإشارة.

ثانيا: أن يكون أحدهما موافقا لعمل الخلفاء الأربعة دون الآخر، فإنه يقدم الموافق، وفيه نظر.

ثالثا: أن يكون أحدهما توارثه أهل الحرمين دون الآخر، وفيه نظر.

رابعا: أن يكون أحدهما موافقا للقياس دون الآخر، فإنه يقدم الموافق.

خامسا: أن يكون أحدهما أشبه بظاهر القرآن، دون الآخر، فإنه يقدم الأشبه.

سادسا: أنه يقدم ما فسره الراوي له بقوله أو فعله على ما لم يكن كذلك.

هذا منتهى القول في هذا الفصل وبه ينتهي الكلام على الأسباب المرجحات للخبر على ما يعارضه من خبر آخر.

الفصل الثالث:

في (القول فيما يظن انه ترجيح وليس بترجيح)

يعني أن هذا (القول) مسوق (في) بيان (ما يظن) من الأمور (أنه) يوجب (ترجيح) أحد الخبرين المتعارضين على الآخر ويقضي بذلك (و)هو في واقع الأمر (ليس بـ)ـموجب الـ(ـترجيح) له، إذ ليس دالا على ذلك ولا قاضيا به.

(و)هذا الضرب من الأمور التي يظن أنها مرجحات وهي ليست كذلك، وهو مما يروج ذكره في هذا الشأن ونحن نورد (له أمثلة ستة) لتحصيل هذا القول البياني في حقه:

المثال (الأول) من هذه الأمثلة: هو العمل بأحد الخبرين دون الآخر، والمراد بذلك (أن يعمل أحد الراويين) لخبرين متعارضين (بالخبر) الذي رواه (دون) الراوي الآخر، فإنه وإن روى ذلك الخبر لا يعمل به.

(أو) أن (يعمل بعض الأمة) كبعض علماء السلف أو الخلف -مثلا- (أو الأئمة الأربعة) على اتفاق منهم (بموجب أحد الخبرين) ومدلوله (فـ)ـهذا كله (لا يرجح به) لأنه ليس من الأمور التي يحصل بها الترجيح لخبر على خبر آخر إذا تعارضا. وإنما لم يكن عمل من ذكر مرجحا لما عملوا به، لأن عملهم ليس حجة شرعية، (إذ لا يجب تقليدهم) واتباعهم فيما ترجح عندهم المصير إليه من ذلك. وإذا كان واقع الحال في هذا الشأن هو هذا (فالمعمول به) من الخبر (وغير المعمول به) منه (واحد) من حيث المساواة والتكافؤ القائم بينهما فعمل هؤلاء وجوده وعدمه سيان في حق الخبرين إذا تعارضا، فليطلب ما به يكون ترجيح أحدهما على الآخر من المرجحات السابق ذكرها، وما في معناها.

هذا ما قضى به المصنف على هذا العمل، وهو أنه غير مرجح، وخالفه في هذا بعض الأصوليين كالآمدي الذي عد هذا العمل من المرجحات، فقال في

ذلك: " أن يكون أحدهما قد عمل بمقتضاه علماء المدينة أو الأئمة الأربعة أو بعض الأمة بخلاف الآخر، فما عمل به يكون أولى، أما ما عمل به أهل المدينة فلأنهم أعرف بالتنزيل وأخبر بمواقع الوحي والتأويل، وكذلك الأئمة والخلفاء الراشدون لحث النبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - على متابعتهم والاقتداء بهم على ما سبق تعريفه، وذلك يغلب على الظن قوته في الدلالة وسلامته عن المعارض.

وعلى هذا أيضا ما عمل بمقتضاه بعض الأمة يكون أغلب على الظن، فكان أولى.

وفي معنى هذا أن يعتضد كل واحد منهما بدليل، غير أن ما عضد أحدهما راجح على ما عضد الآخر، أو أن يعمل بكل واحد منهما بعض الأمة، غير أن من عمل بأحدهما أعرف بمواقع الوحي والتنزيل، فيكون أولى"(١).

وذهب إلى مثل هذا أيضا الرازي إذ قال: " أن يقول بعض أئمة الصحابة أو يعمل بخلافه والخبر لا يجوز خفاؤه عليه. وهذا عند البعض يحمل على نسخه أو أنه لا أصل له إذا لولاه لما خالف. وعند الشافعي رضى الله عنه لا يحمل على ذلك لكن إذا عارضه خبر لا يكون كذلك كان راجحا عليه"(٢).

المثال (الثاني) هو أن يكون ما ورد في أحد الخبرين المتعارضين من حكم موافقا للأصول الشرعية، والآخر يخالفها في ذلك، وهذا يكون بـ(ـأن يكون أحدهما) أي الخبرين المتعارضين (غريبا) ما ورد فيه من حكم، وإنما يقضى بأنه غريب لأنه (لا يشبه) ما توجبه (الأصول) الشرعية من أحكام. وهذه الأحكام التي توصف بأنها غريبة قد وردت في أحاديث، وذلك (كحديث القهقهة) الذي ورد فيه وجوب الوضوء بالقهقهة وهذا الحديث

---

(١) الإحكام (٤/ ٢٦٤).

(٢) المحصول (٥/ ٥٩١).

أخرجه الدارقطني في سننه عن عمران بن حصين قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من ضحك في الصلاة قرقرة فليعد الوضوء والصلاة». وفي رواية عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «إذا قهقه أعاد الوضوء وأعاد الصلاة».

(و)كحديث (غرة الجنين) الذي ورد فيه فرض إعطاء غرة عبد أو أمة دية في إسقاط الجنين وهذا الحديث أخرجه البخاري عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قضى في امرأتين من هذيل اقتتلتا، فرمت إحداهما الأخرى بحجر، فأصاب بطنها وهي حامل، فقتلت ولدها الذي في بطنها، فاختصموا إلى النبي ﷺ، فقضى: أن دية ما في بطنها غرة عبد أو أمة، فقال ولي المرأة التي غرمت: كيف أغرم، يا رسول الله، من لا شرب ولا أكل، ولا نطق ولا استهل، فمثل ذلك يطل، فقال النبي ﷺ: «إنما هذا من إخوان الكهان».

(و)كحديث (ضرب الدية على العاقلة) الذي ورد فيه أن دية القتل الخطأ تجب على العاقلة. وهذا الحديث أخرجه البخاري عن أبي هريرة، أنه قال: «قضى رسول الله ﷺ في جنين امرأة من بني لحيان سقط ميتا بغرة، عبد أو أمة، ثم إن المرأة التي قضى لها بالغرة توفيت، فقضى رسول الله ﷺ بأن ميراثها لبنيها وزوجها، وأن العقل على عصبتها».

وأخرجه عنه أحمد بلفظ: "اقتتلت امرأتان من هذيل، فرمت إحداهما الأخرى بحجر، فأصابت بطنها، فقتلتها، وألقت جنينا، فقضى رسول الله ﷺ بديتها على العاقلة....الحديث".

(و)كـ(ـخبر نبيذ التمر) الذي ورد فيه تجويز التوضؤ بالنبيذ، وهذا الخبر أخرجه أهل السنن إلا ابن ماجه عن عبد الله بن مسعود، قال: سألني النبي ﷺ: "ما في إداوتك؟"، فقلت: نبيذ، فقال: "تمرة طيبة، وماء طهور"، قال: فتوضأ منه".

(و)كخبر (ربع القيمة في) حال إتلاف (إحدى عيني الفرس) أخرجه الطبراني في الكبير

عن خارجة بن زيد بن ثابت قال: قال زيد بن ثابت: «لم يقض رسول الله ﷺ إلا ثلاث قضيات في الآمة والمنقلة والموضحة، في الآمة ثلاثا وثلاثين، وفي المنقلة خمس عشرة، وفي الموضحة خمسا، وقضى رسول الله ﷺ في عين الدابة ربع ثمنها».

ونحو ذلك من هذا الضرب من الأحاديث.

(فهذه الأحاديث) ونحوها (لو صحت) فتقرر ثبوتها (لا تؤخر عن) الخبر الآخر الذي هو (معارضها الموافق للأصول) العامة الشرعية، وبذلك الخبر المعارض لأحد هذه الأحاديث لا يرجح عليها ولا يقدم عليها، لأنه لا فرق بينه وبينه في كون كل منهما دليلا شرعيا على تكافؤ، وهذه الموافقة لا توجب الترجيح به، وإنما قلنا بأنه لا ترجيح بذلك ولا تقديم (لأن للشارع) تعالى (أن يتعبد) عباده (بـ)ـالحكم (الغريب و)بالحكم (المألوف) المعتاد الموافق للأصول والله يحكم ما يريد.

(نعم لو ثبت التقاوم) والتدافع (بين) هذين (الخبرين تساقطا) إذا فقد ما يرجح أحدهما على الآخر من المرجحات المعتبرة، وإذا تساقط الخبران (رجعنا إلى) إعمال (القياس) الجاري في موضوع الخبرين والأخذ بموجبه (وذلك) الرجوع (ليس من الترجيح) لأي من الخبرين (في شيء) لأنه من باب طلب الحكم من دليل خارجي بعد سقوط التعلق بالخبرين في إفادته والدلالة عليه.

المثال (الثالث) هو الامتياز بدرء الحد ودفعه فالمتقرر هو (أن الخبر الذي يدرأ الحد) ويدفعه (لا يقدم على) الخبر (الموجب) له والقاضي به. هذا ما يقضى به في حق هذين الخبرين (وإن كان) من الثابت شرعا أن (الحد

يسقط بالشبهة) والشبهة تشمل كل ما يدل على نقصان البينة وإن كان ضعيفا، لكن ذلك لا يؤثر في شأن الترجيح بين هذين الخبرين.

هذا هو الصواب في هذا الشأن (و)لكن هذا غير متفق عليه فـ(قد قال قوم) من الشافعية: الخبر (الرافع) للحد والعقاب (أولى) بالتقديم من الخبر الآخر المثبت لذلك. (و)هذا القول (هو) قول (ضعيف) وإنما قلنا بضعف هذا القول (لأن هذا) الاختلاف بين الخبرين (لا يوجب تفاوتا في صدق الراوي) (فيما ينقله من لفظ الإيجاب) للحد والعقاب (أو الإسقاط) لذلك.

هذا ما قضى به المصنف في حق هذا السبب.

وقد عده الزركشي من الأسباب المرجحة، وقال: " ترجيح الخبر النافي للحد والعقاب على موجب لهما - على أصح الوجهين، كحديث «ادرؤوا الحدود بالشبهات». والثاني: أنهما سواء"[١].

كما عده الآمدي منها أيضا، فقال في ذلك: " أن يكون موجب أحدهما الجلد والآخر الدرء، فالدارئ يكون أولى نظرا إلى ما حققناه في ترجيح ما حكمه النفي على ما حكمه الإثبات، ولأن الخطأ في نفي العقوبة أولى من الخطإ في تحقيقها على ما قال - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: " «لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة»، ولأن ما يعترض الحد من المبطلات أكثر مما يعترض الدرء، فكان أولى لبعده عن الخلل وقربه إلى المقصود، ولأنه على خلاف الدليل النافي للحد والعقوبة"[٢].

مثل الآمدي والزركشي في ذلك الرازي إذ قال: " النافي للحد مقدم على المثبت له عند بعض الفقهاء. وأنكره المتكلمون. وجه الأول من وجوه:

---

(١) البحر المحيط (٨/ ٢٠٠).

(٢) الإحكام (٤/ ٢٦٣).

أحدها أن الحد ضرر فتكون شرعيته على خلاف الأصل والنافي له على وفق الأصل فيكون النافي له راجحا.

وثانيها أن ورود الخبر في نفي الحد إن لم يوجب الجزم بذلك النفي فلا أقل من أن يفيد شبهة فيه إذا حصلت الشبهة سقطت الحدود لقوله عليه الصلاة و السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات.

وثالثها إذا كان الحد يسقط بتعارض البينتين مع ثبوته في أصل الشرع فلأن يسقط بتعارض الخبرين في الجملة ولم يتقدم له ثبوت أولى"[1].

المثال (الرابع) اتصاف أحد الخبرين المتعارضين بالإثبات أو بالنفي وكان محل ذلك الفعل النبوي، وهذا يتصور فيما (إذا روي خبران من فعل النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ وهما) متعارضان لأن (أحدهما مثبت) لحكم (والآخر ناف) له. فإذا حصل هذا في حق خبرين (فـ)ـإنه (لا يرجح أحدهما على الآخر) ولا يقدم عليه بهذا الحال، وإنما لم يرجح أحدهما على الآخر (لاحتمال وقوعهما) وصدورهما عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ (في حالين) مختلفين، وإذا كانا كذلك (فـ)ـإنه (لا يكون بينهما تعارض) في واقع الأمر.

هذا ما قضى به المصنف في شأن هذا المثال وهو أنه ليس بمرجح.

والآمدي قد ساقه في صنف ما به يحصل الترجيح أولا ثم ذكر ما فيه الخلف ثم رجح الدليل النافي، فقال في ذلك: " أن يكون حكم أحدهما إثباتا والآخر نفيا، وذلك كخبر بلال بأن النبي - عَلَيْهِ السَّلَامُ - «دخل البيت وصلى»، وخبر أسامة «أنه دخل ولم يصل» فالنافي مرجح على المثبت خلافا للقاضي عبد الجبار في قوله: " إنهما سواء "، والمثبت وإن كان مترجحا على النافي

---

(١) المحصول (٥/ ٥٩٠).

لاشتماله على زيادة علم غير أن النافي لو قدرنا تقدمه على المثبت كانت فائدته التأكيد، ولو قدرنا تأخره كانت فائدته التأسيس، وفائدة التأسيس أولى لما سبق تقريره فكان القضاء بتأخيره أولى.

فإن قيل: إلا أنه يلزم من تأخره مخالفة الدليل المثبت، ورفع حكمه دون تقدمه.

قلنا: هو معارض بمثله، فإنا لو قدرنا تقدم النافي فالمثبت بعده يكون نافيا لحكمه ورافعا له.

فإن قيل: المثبت وإن كان رافعا لحكم النافي على تقدير تأخره عنه، فرافع لما فائدته التأكيد، ولو قدرنا تأخر النافي كان مبطلا لما فائدته التأسيس، فكان فرض تأخر المثبت أولى.

قلنا: إلا أنه وإن كانت فائدة النافي التأكيد على تقدير تقدمه فالمثبت يكون رافعا لحكم تأسيسي، وهو الباقي على الحال الأصلي، وزيادة ما حصل من النافي من التأكيد، ولا كذلك ما لو كان النافي متأخرا فإنه لا يرفع غير التأسيس، وما لا يفضي إلى رفع التأسيس مع التأكيد يكون أولى مما يفضي إلى رفع الأمرين معا، وما يقال من أن المثبت مفيد لما هو حكم شرعي بالاتفاق، والنافي غير مجمع على إفادته لحكم شرعي، والغالب من الشارع أنه لا يتولى غير الشرعي، فمع أنه غير سديد من جهة أن الحكم الشرعي غير مقصود لذاته، وإنما هو مقصود لحكمته؛ لكونه وسيلة إليها، وحكمة الإثبات وإن كانت مقصودة فكذلك حكمة النفي، فهو معارض من جهة أن الغالب من الشارع على ما هو المألوف منه، إنما هو التقرير لا التغيير، وعلى هذا فالحكم للنفي الأصلي يكون أولى من المغير"[1].

---

(١) الإحكام (٤/ ٢٦١).

المثال (الخامس) هو إفادة أحد الخبرين المتعارضين العتق والآخر يقضي بخلاف ذلك، وهذا يتحصل بـ(ـأن) يرد (خبر يتضمن) ثبوت (العتق) بعلة ما (و) يرد الخبر (الآخر) وهو (يتضمن نفيه) وإسقاطه. فإذا حصل هذا في حق خبرين (فـ)ـإنه قد صير إلى الخلف فيما يقضى به في ذلك (فقال قوم من أهل العراق) ومنهم الكرخي: إن الخبر (المثبت للعتق أولى) وأرجح (لغلبة العتق) والحرية على الناس وقلة حصول الرق لهم (ولأنه) أي العتق (لا يقبل النسخ) له والرفع، فإذا حصل استقر، بخلاف الرق فزواله بالعتق ورفعه به أمر وارد.

(و)لكن (هذا) القول قول (ضعيف لأن هذا) الاختلاف الذي في هذين الخبرين وهو كون أحدهما مثبتا للعتق والآخر نافيا له (لا يوجب تفاوتا في صدق الراوي) لأحدهما على الآخر (و)لا في (ثبوت نقله) ورسوخه إذا قورن بالراوي الآخر، بل هما في ذلك سواء، فسقط بذلك الترجيح بينهما بما ذكر.

وقد أورد الإمام الرازي هذا الأمر، وما تقرر فيه من قول أصولي، فقال: " المثبت للطلاق والعتاق يقدم على النافي لهما عند الكرخي. وقال قوم: يسوى بينهما. وجه الأول أن ملك النكاح واليمين مشروع على خلاف الأصل فيكون زوالهما على وفق الأصل والخبر المتأيد بموافقة الأصل راجح على الواقع على خلاف الأصل"[1].

المثال (السادس) هو كون الخبرين المتعارضين يفيد الإباحة والآخر يفيد الحظر والمنع، فإذا حصل هذا في حق خبرين فإن (الخبر الحاظر) يعني الدال على الحظر والتحريم (لا يقدم على) الخبر (المبيح) يعني الدال على الإباحة،

---

(١) المحصول للرازي (٥/ ٥٨٩).

وإنما قضي بعدم هذا التقديم (لأنهما) أي الحظر والإباحة في ذلك (حكمان شرعيان) والخبران الدالان عليهما قد حصل (صدق الراوي فيهما) معا (على وتيرة واحدة) ووجه واحد بلا تفاوت بينهما في ثبوت الصدقية فيهما.

هذا ما اختاره المصنف في حق هذا المثال.

وقال فيه الآمدي: " أن يكون حكم أحدهما الحظر والآخر الإباحة، وهذا مما اختلف فيه فذهب الأكثر كأصحابنا وأحمد بن حنبل والكرخي والرازي من أصحاب أبي حنيفة إلى أن الحاظر أولى.

وذهب أبو هاشم وعيسى بن أبان إلى التساوي والتساقط، والوجه في ترجيح ما مقتضاه الحظر أن ملابسة الحرام موجبة للمأثم بخلاف المباح، فكان أولى بالاحتياط.

ولهذا فإنه لو اجتمع في العين الواحدة حظر وإباحة كالمتولد بين ما يؤكل وما لا يؤكل قدم التحريم على الإباحة، وكذلك إذا طلق بعض نسائه بعينها ثم أنسيها حرم وطء الجميع تقديما للحرمة على الإباحة، وإليه الإشارة بقوله - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: " «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال» " وقال - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: " «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» " غير أنه قد يمكن ترجيح ما مقتضاه الإباحة من جهة أخرى، وهي أنا لو عملنا بما مقتضاه التحريم لزم منه فوات مقصود الإباحة من الترك مطلقا، ولو عملنا بما مقتضاه الإباحة فقد لا يلزم منه فوات مقصود الحظر؛ لأن الغالب أنه إذا كان حراما فلا بد وأن تكون المفسدة ظاهرة، وعند ذلك فالغالب أن المكلف يكون عالما بها وقادرا على دفعها؛ لعلمه بعدم لزوم المحذور من ترك المباح، ولأن المباح مستفاد من التخيير قطعا بخلاف استفادة الحرمة من النهي لتردده بين الحرمة والكراهة،

فكان أولى. وعلى هذا فلا يخفى وجه الترجيح بين ما مقتضاه الحرمة وما مقتضاه الندب"[1].

هذا منتهى ما ساقه المصنف من الأمور التي يرى أنها ليست بمرجحة، وإن كان قوم آخرون من أهل العلم يرى أنها تفيد الترجيح.

وبانتهاء القول في هذه الأمور ينتهي هذا الباب الأول الموضوع في بيان ما به يحصل الترجيح بين الأخبار المتعارضة.

(١) الإحكام (٤/ ٢٥٩).

(**الباب الثاني: في ترجيح العلل**)

يعني هذا هو (الباب الثاني) من البابين المضمنين في هذا الفن الثالث المعقود في الترجيح وبيان كيفية تصرف المجتهد عند تعارض الأدلة، وهذا الباب معقود وموضوع (في) بيان كيفية (ترجيح العلل) بعضها على بعض وما به يكون ذلك من موجبات له، ومن المعلوم أنه إذا ترجحت العلة على ما يقابلها ترجح ما بني عليها من قياس.

وأول ما يجب أن ينبه عليه هنا هو أن تعارض علتين في حق مجتهدين لا يعد تعارضا حقيقيا وبذلك هذا التقابل بينهما لا يقضي بفساد أي منهما، لأن كل واحد من المجتهدين يقضي بما أداه إليه اجتهاده من الرجحان فيهما.

وأما إن تعارضتا في حق مجتهد فإن ذلك يوجب التعارض الحقيقي بينهما، وهو ما قد يكون عنه فساد أحدهما، أو كليهما، إلا إذا وجد هذا المجتهد طريقا لترجيح إحداهما على الأخرى.

(ومجامع) أي الأمور التي تجمع (ما يرجع إليه) استناد (ترجيح العلل) وينتهي إليه هي (خمسة) مجامع فكل ضروب الترجيح للعلل ترجع إلى هذه الخمسة، وبذلك انقسمت ضروب هذا الترجيح من حيث ما ترجع إليه إلى هذه الخمسة:

المجمع (الأول) منها (ما يرجع إلى قوة الأصل) وهو الدليل أو الحكم (الذي) كان (منه) الاستنباط و(الانتزاع) للعلة (فإن قوة الأصل) الثبوتية (تؤكد) صحة (العلة) وتقوي ثبوتها.

المجمع (الثاني: ما يرجع إلى) ما به تحصل (تقوية نفس العلة في ذاتها) من حيث هي.

المجمع (الثالث ما يرجع إلى قوة طريق إثبات العلة) ومسلكها، وهذا المسلك قد يكون إما (من نص أو إجماع أو أمارة) دالة على التعليل كالمناسبة.

المجمع (الرابع ما يقوي حكم العلة الثابت بها) وهذا المقوي لهذا الحكم هو ما يشهد لجنسه من الأصول بالاعتبار.

المجمع (الخامس أن تتقوى) العلة وتعتضد هي نفسها (بشهادة الأصول) بحيث يكون ما يشهد لها منها أكثر مما يشهد لمعارضتها. هذه هي أضرب هذه الترجيحات وما ترجع إليه.

وإذ قد أوردت صورتها مجملة فإنه يصار الآن إلى كشف الغطاء عن مضامينها مبسوطة مفصلا فيها القول، وهذا قد رسم في تحقيقه قسم هذا القول البياني إلى قسمين:

الأول منهما: معقود في إيراد بيان ما يرجع من هذه الترجيحات إلى قوة الأصل.

والثاني: في إيراد بيان ما لا يرجع إلى الأصل. فلنصر إلى إيراد ذلك كله قائلين:

(القسم الأول ما يرجع إلى قوة الأصل)

آحاد المرجحات (و)أفرادها التي ترجع إلى هذه القوة (هي عشرة) أفراد:

المرجح (الأول) منها: هو كون إحدى العلتين المتعارضتين مأخوذة من أصل معلوم هو أقوى في الثبوت من الأصل الآخر المعلوم الذي أخذت منه العلة الأخرى، وذلك يحصل بـ(ـأن تكون إحدى العلتين منتزعة) أي مستنبطة (من أصل) أي حكم (معلوم استقراره) وثبوته (في الشرع ضرورة) وهذا يمثل له بالنصوص الشرعية التي ورد فيها التنصيص على علل معينة كقوله تعالى: "كي لا يكون دولة بين الأغنياء"، وقوله ﷺ: "كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي؛ لأجل الدافة التي دفت عليكم".

(و)العلة (الأخرى) التي تعارضها مستنبطة (من أصل) أي حكم (معلوم لكن) لم يكن معلوما استقراره في الشرع على وجه الضرورة، وإنما كان معلوما (بنظر ودليل) قضى بذلك.

فإذا عرض هذا الحال في حق علتين فالعلة الأولى مقدمة على العلة الثانية لرجحان الأصل الأول على الأصل الثاني بقوة الثبوت (فإنهما وإن كانا معلومين فـ)ـإنهما لم يتساويا في الحكم الشرعي المتقرر في حقهما (فجاحد) الأصل (الضروري) أي المعلوم من الدين بالضرورة (يكفر) ويقضى عليه بالخروج من الملة، (و)أما (جاحد) المعلوم (النظري) فإنه (لا يكفر) وإذا كان هذا حال هذين المعلومين من حيث الحكم الجاري في جحدهما (فـ)ـإن (ذلك) الذي يكفر بجحده (أقوى) من الآخر، وإذا كان كذلك فإنه يقدم ما استنبط منه من علة على العلة التي استنبطت من الآخر.

(فإن قيل) على سبيل الاعتراض على صحة هذا الترجيح: (أليس) قد (قدمتم) في مجاري كلامكم فيما سلف (أنه لا يقدم معلوم على معلوم) بطريق

الترجيح وإنما يصار في حقهما إلى الحكم بتساقطهما إذا تعذر إثبات نسخ أحدهما للآخر؟

(قلنا): بلى والأمر على ما قدمناه ولا تعارض بين ما قررناه هنا، وما قدم ذكره إذ (العلتان) اللتان قضينا في حقهما بهذا الترجيح (مظنونتان) فليستا معلومتين (وإنما المعلوم) المقطوع بثبوته هو (أصلهما) الذي استنبطتا منه (و)بذلك (الترجيح) هنا إنما هو (للعلة المظنونة) وهي إحدى العلتين المبين حالهما. وعلى كل فعلتا الأصلين المعلومين قد يجري الترجيح بينهما.

وهذا مما يصح أن يمثل له أيضا بما أورده الباجي بقوله: " أن يستدل المالكي على ما غنمته الطائفة اليسيرة يخمس بأن كل غنيمة لو تقدمها إذن الإمام خمست، فإذا لم يتقدمها إذن الإمام وجب أن تخمس كغنيمة الطائفة الكثيرة.

فيعارضه الحنفي بأن هذا مال مأخوذ من غير غلبة ولا إذن الإمام فلم يجب تخميسه كالحشيش.

فيقول المالكي: علتنا أولى؛ لأنها منتزعة من أصل منصوص عليه، وذلك قوله تعالى: " واعلموا أن ما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول"، وعلتكم منزعة من أصل غير منصوص عليه، فكانت علتنا أولى؛ لاستنادها إلى النص"[1].

هذا ما يتعلق بهذا المرجح الأول.

المرجح (الثاني) هو كون إحدى العلتين المتعارضتين مأخوذة من أصل لا يجري فيه النسخ والأخرى مأخوذة من أصل يقبل النسخ، وذلك يتحقق بـ(أن يكون أحد الأصلين) اللذين أخذت منهما العلتان المتعارضتان (محتملا للنسخ) قابلا له، والأصل الآخر غير قابل له.

---

(١) إحكام الفصول للباجي، ٢/ ١٠٢٦.

وهذا قد يمثل له بالإجماع والنص، فالعلة المأخوذة من محل حكم مجمع عليه أقوى من العلة التي أخذت من محل حكم منصوص عليه لأن الإجماع لا يقبل النسخ بخلاف النص.

وقد نص على هذا الزركشي قائلا: " يرجح القياس الثابت حكم أصله بالإجماع، على الثابت بالنص، فإن الذي ثبت الحكم في أصله بالدلائل اللفظية يقبل التخصيص والنسخ والتأويل، والإجماع لا يقبلها"[1].

ثم نقل عن الإمام ما ينقض به هذا. ونص كلامه: " القياس الذي ثبت الحكم في أصله بالإجماع أقوى من الذي ثبت الحكم في أصله بالدلائل اللفظية لأن الدلائل اللفظية تقبل التخصيص والتأويل والإجماع لا يقبلهما.

وهذا مشكل لأنا حيث أثبتنا الإجماع إنما أثبتناه بالدلائل اللفظية والفرع كيف يكون أقوى حالا من الأصل"[2].

هذا ما يتعلق بكون أصل إحدى العلتين غير قابل للنسخ، وأصل الأخرى على خلاف ذلك.

(أو) لم يكن أصلهما كذلك ولكن أصلهما كليهما يقبل النسخ وأحدهما (ذهب بعض العلماء) إلى القول (بـ)ـحصول (نسخه) ورفع ما ورد فيه من حكم، فإذا عرض هذا في حق علتين (فـ)إن ما من العلل قد (سلم) أصله (عن الاختلاف) في كونه محكما وأنه غير منسوخ (أولى) مما جرى الخلف في كونه منسوخا (وأقوى) منه.

قال الآمدي في هذا الشأن: " أن يكون حكم الأصل في أحدهما مما اختلف

---

(١) البحر المحيط (٨/ ٢٢٠).

(٢) المحصول للرازي (٥/ ٦١٧).

في نسخه بخلاف الآخر، فالذي لم يختلف في نسخه أولى لبعده عن الخلل"[1].

المرجح (الثالث) أن تكون إحدى العلتين المتعارضين مستنبطة من أصل مقطوع به، والأخرى مستنبطة من أصل مظنون، وهذا يتحقق بـ(ـأن يثبت أصل إحدى العلتين) المتعارضين (بخبر الواحد) فيكون من أخبار الآحاد، وبذلك يصير دليلا ظنيا (و)الأصل (الآخر) يثبت (بـ)ـطريق التواتر وبذلك هو (خبر متواتر) فيفيد العلم الضروري (أو) يثبت بـ(ـأمر مقطوع به) كالفعل النبوي المنقول متواترا. فإذا حصل في حق علتين هذا الأمر وهو استنباطهما من أصلين بهذا الحال من الظن والقطع فإن الثابتة بأصل قطعي هي الراجحة والمقدمة على التي أخذت من أصل ظني، فتقدم المأخوذة من الخبر المتواتر على المأخوذة من الخبر الواحد، وهذا أمر وجهه بين (فإن العمل بخبر الواحد) والأخذ بمقتضاه (وإن كان) أمرا (واجبا قطعا) وقد تقدم ذكر ذلك وما أوجبه من دليل (فـ)ـإنه ليس حقا على وجه الإطلاق وإنما (هو حق بالإضافة إلى من ظن صدق الراوي) له، وأما من لا يعتقد صدقه ولا يراه كذلك فإنه ليس حقا بالإضافة إليه وبذلك ليس مطلوبا منه العمل به.

(و)أما الأصل الآخر وهو الأصل المقطوع به فإنه (حق في نفسه) فكان بذلك حقا (مطلقا) بذاته (لا) حقا (بالإضافة) إلى من اعتقد أنه حق، وإذ قد كان كذلك وجب العمل به على كل من بلغه.

خلاصة القول أن العلة المستنبطة من الأصل القطعي مقدمة على العلة المستنبطة من الأصل الظني.

---

(١) الإحكام (٤/ ٢٦٨).

قال الزركشي: " إن العلة المعلومة مقدمة على العلة المظنونة سواء أكان العلم بوجودها بديهيا أو ضروريا"[1].

وقال الآمدي: " أن يكون دليل علة الوصف في أحد القياسين قطعيا، وفي الآخر ظنيا، فيكون أولى لأنه أغلب على الظن"[2].

المرجح (الرابع) أن يكون مأخذ إحدى العلتين مرويا بروايات كثيرة بخلاف مأخذ العلة الأخرى، وذلك يتحصل بـ(ـأن يكون أحد الأصلين) الذي استنبطت منه إحدى العلتين (ثابتا بروايات كثيرة) متعددة (و)الأصل (الآخر) لم ينقل إلا برواية واحدة فقط. فإذا حصل ذلك في حق مأخذي علتين متعارضتين (فإنه يرجح) الأصل (الأول) على الأصل الثاني، وبهذا تقدم العلة المستنبطة من الأصل الأول على العلة المستنبطة من الأصل الثاني، وذلك (عند من يرجح بكثرة الرواية) للخبر وتعدد طرقها، (و)هو ما (لا يرجح) ما ذكر من هذا الأصل الأول وعلته (عند من لا يرى) الترجيح بكثرة الروايات إذ لا يرى صحة (ذلك) ولا كونه حقا وصوابا عملا بما اعتقده من تساوي الخبرين على كل حال.

المرجح (الخامس) امتياز أحد الأصلين العامين المأخوذ منهما العلتان المتعارضتان بأنه عام لم يخصص والآخر مخصص، وهذا يتحصل (بأن يكون أحد الأصلين) الذي أخذت منه إحدى العلتين (ثابتا بعمومه لم يدخله التخصيص) فبقي على شموله وعمومه لجميع أفراده، وأصل العلة الأخرى المعارضة لها ثابت بعموم مخصص. فإذا حصل هذا الحال في حق أصل علتين متعارضتين (فـ)إنه (يقدم) منهما ما هو ثابت بعموم قائم غير مخصص

---

(١) البحر المحيط، ٦/ ١٨٦.

(٢) الإحكام، ٤/ ٣٧١.

(على ما ثبت بعموم دخله التخصيص) وإنما أخر هذا المخصص (لضعفه) من حيث دلالته بهذا التخصيص القائم به.

المرجح (السادس): التفاوت في دلالة أصلي العلتين المتعارضتين وذلك بـ(ـأن يكون أحد الأصلين) الذي استنبطت منه إحدى العلتين (ثابتا بـ) ـمنطوق هو (صريح النص و)الأصل (الآخر ثبت) بمنطوق غير صريح إذ ثبت (بإضمار) فكانت الدلالة عليه دلالة إضمار، (أو) ثبت بطريق الإشارة إذ ثبت بطريق (حذف) في القول (دقيق) لا يدرك إلا بتأمل وإمعان نظر.

" والفرق بين المقتضى والمحذوف هو أن المقتضى منوي مقدر، بخلاف المحذوف فإنه منسي غير مقدر"(١).

فإذا تعارض هذان الأصلان في قياس ما (فـ)ـإن (النص الصريح أولى) وأرجح من الأصل الآخر المعارض له -وهو النص غير الصريح-، وإذا كان هذا الأصل هو الأولى فالعلة المستنبطة منه هي -كذلك- أولى من العلة المستنبطة من الأصل الآخر.

المرجح (السابع): الاختلاف في مرتبة الاتصال بقول الشارع وذلك بـ(ـأن يكون أحد الأصلين) الذي أخذت منه إحدى العلتين (أصلا بنفسه و)الأصل (الآخر) الذي أخذت منه العلة الأخرى ليس أصلا بنفسه وإنما كان (فرعا لأصل آخر فـ)ـإذا حصل هذا في مأخذي علتين (فـ)ـإن (الفرع ضعيف) فيكون ما أخذ منه من علة كذلك ضعيفا، وهذا مقرر (عند من جوز القياس على الفرع) وأما من لا يجوز هذا القياس أصلا فإنه لا يعتبر الفرع محل القياس ولا أصلا فيه (والأظهر) هو هذا وهو (منع القياس عليه) أي على الفرع مطلقا سواء عارضه قياس آخر أو لم يعارضه.

---

(١) ينظر حاشية الشربيني على المحلي، ١/ ٣٠١.

وعلى كل فإن الأصل مقدم على الفرع في هذا الشأن.

(و)هذا الذي ثبت في حق ما هو أصل بنفسه هو (كذلك) الذي يقال في (أصل ثبت بخبر الواحد) فإنه (أقوى من أصل ثبت) وجوده وحصوله (بالقياس على خبر الواحد) بذلك هو مقدم عليه عند حصول التعارض بينهما، فيقدم تبعا لذلك ما أخذ منه من علة في هذا المقام.

المرجح (الثامن): التمايز في شأن ثبوت التعليل وتحققه في حق مأخذي العلتين المتعارضتين، وذلك بـ(ـأن يكون) حكم (أحد الأصلين) الذي استنبطت منه إحدى العلتين (مما اتفق القائسون على تعليله، و)حكم الأصل (الآخر) الذي استنبطت منه العلة الأخرى لم يتفقوا على تعليله بل تنازعوا في كونه معللا و(اختلفوا فيه) فمنهم من يرى أنه معلل ومنهم من يرى أنه تعبدي. فإذا حصل هذا الحال في حق حكمي أصلي علتين متعارضتين (فـ)إن (المتفق على) ثبوت (تعليله من القائسين) الحاصل إجماعهم على أنه معلل (وإن لم يكونوا كل الأمة) هو المقدم والراجح؛ لأنه (أقرب إلى كونه معلوما) تعليله (من) الأصل الآخر المتنازع في كونه معللا و(المختلف فيه)، وما قدم من حكم الأصلين في ذلك قدم ما دل عليه ذلك الأصل من علة.

قال الآمدي: " أن يكون حكم أحد الأصلين مما اتفق القائسون على تعليله، والآخر مختلف فيه، فما اتفق على تعليله أولى، إذ هو أبعد عن الالتباس، وأغلب على الظن"[1].

وقال أيضا: " أن يكون حكم أصل أحدهما قطعيا إلا أنه لم يتفق على تعليله، وحكم الآخر ظنيا إلا أنه متفق على تعليله، فالظني المتفق على تعليله أولى؛ لأن تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع إنما هو فرع تعقل العلة في

(١) الإحكام (٤/ ٢٦٩).

الأصل، وتحقق وجودها في الفرع واحتمال معرفة ذلك فيما هو متفق عليه أغلب، واحتمال الخلل بالنظر إلى الحكم الظني وإن كان قائما ومأمونا في جانب الحكم القطعي، إلا أن احتمال قطع القياس فيما لم يتفق على تعليله لعدم الاطلاع على ما هو المقصود من حكم الأصل أغلب من احتمال انقطاع القياس لخلل ملتحق بالظاهر الدال على حكم الأصل مع ظهور دليله وعدم الاطلاع عليه بعد البحث التام فيه"(١).

وقال كذلك: " أن يكون دليل ثبوت حكم أصل أحدهما أرجح من دليل الآخر، إلا أنه غير متفق على تعليله بخلاف الآخر، فما اتفق على تعليله أولى؛ لما ذكرناه فيما إذا كان حكم الأصل في أحدهما قطعيا والآخر ظنيا"(٢).

المرجح (التاسع) التمايز في ثبوت مأخذي العلتين المتعارضتين وتفاوتهما فيه، وذلك يتحصل بـ(أن يكون دليل أحد الأصلين) الذي أخذت منه إحدى العلتين المتعارضتين (مكشوفا) معلوما (معينا) معروفة عينه (و)أما الأصل (الآخر) فإنه على خلاف ذلك فدليله غير معين ولكن القائسون (أجمعوا على أنه ثابت بدليل) لكنه غير مكشوف ولا معلوم (فإن) ثبت أن هذا الدليل (لم يكن معينا) بل كان مجهولا (فـ)ـإنه (يقدم) عليه الدليل (المكشوف) المعين، وإنما قدم هذا (لأنه يمكن معرفة رتبته) من حيث ثبوته ودلالته (و)بذلك يمكن (تقديمه) وترجيحه (على غيره) إن كانت حالة رتبته قاضية بذلك، وهو ما يظهر من حاله.

(و)أما الدليل (المجهول) الذي لا تعرف عينه فإنه لا سبيل إلى تقرير هذا الأمر في حقه، إذ (لا يدرى) ولا يعلم (ما) هي (رتبته) من حيث ثبوته ومن

(١) الإحكام (٤/ ٢٦٩).

(٢) الإحكام (٤/ ٢٧٠).

حيث دلالته (و)بذلك لا تقوم به أي معارضة لغيره من الأدلة الأخرى الثابتة المعينة، لا تكاد تتصور هذه المعارضة على وجه بين إذ (ما وجه معارضته لغيره) من الأدلة المعينة الثابتة المعلومة أحوالها من حيث الرتبة الدلالية والثبوتية، (و)ما وجه (مساواته له) لا وجه لذلك؟

المرجح (العاشر) الموافقة والمخالفة لمقتضى النفي الأصلي وموجبه، وذلك بـ(ـأن يكون) حكم (أحد الأصلين) الذي أخذت منه إحدى العلتين المتعارضتين مغيرا للنفي الأصلي الدال على نفي الأحكام الشرعية وثبوت البراءة الأصلية من التكليف قبل حصوله بتلك الأحكام، (و)أن يكون حكم الأصل (الآخر مقررا له) أي لهذا النفي فإذا حصل هذا في حق أصلين (فـ)ـإن (المغير) لهذا النفي الرافع له (أولى) وأرجح من الأصل الآخر، وإنما قدم هذا الحكم المغير (لأنه حكم شرعي) لا يعلم إلا من جهة الشرع (و)قد دل عليه (أصل سمعي) منقول بالسمع عن صاحب الشرع، (و)أما الحكم (الآخر) فإنه ليس حكما شرعيا، بل هو (نفي لـ)ـهذا ا(لحكم على) وجه (الحقيقة) التي ثبتت أصلا بذلك النفي الأصلي الثابت بالعقل، فكان يوصف بالحقيقي لهذا الاعتبار.

هذا ما ذكره المصنف من هذه الأمور المرجحة للعلة باعتبار أصلها ومأخذها.

وقد أورد غيره في هذا المقام مرجحات أخرى منها:

أولا: أنه يقدم ما كان دليل أصله الإجماع على ما كان دليل أصله النص؛ لأن النص يقبل التخصيص، والتأويل، والنسخ، والإجماع لا يقبلها.

قال إمام الحرمين: ويحتمل تقدم الثابت بالنص على الإجماع؛ لأن الإجماع فرع النص، لكونه المثبت له، والفرع لا يكون أقوى من الأصل، وبهذا جزم صاحب "المنهاج".

ثانيا: أنه يقدم القياس الذي هو مخرج من أصل منصوص عليه على ما كان مخرجا من أصل غير منصوص عليه، قاله ابن برهان.

ثالثا: أنه يقدم القياس الخاص بالمسألة على القياس العام الذي يشهد له القواعد، قاله القاضي.

رابعا: أنه يقدم ما كان على سنن القياس على ما لم يكن كذلك.

خامسا: أنه يقدم ما دل دليل خاص على تعليله دون ما لم يكن كذلك.

وبهذا ينتهي الكلام على القسم الأول.

(القسم الثاني:
ما لا يرجع إلى الأصل ويرجع الى بقية الأقسام الأربعة)

يعني هذا هو (القسم الثاني) المعقود في بيان هذه الأسباب المرجحات للعلل. وهذا القسم الثاني معقود ومرسوم في بيان «ما لا يرجع» من هذه المرجحات «إلى الأصل» الذي أخذت منه، (و)إنما «يرجع إلى بقية الأقسام الأربعة» الأخرى السابق بيانها، وهذه المرجحات من حيث بيان ما ترجع إليه هو:

أ- ما يرجع إلى تقوية نفس العلة.

ب- ما يرجع إلى قوة طريق إثبات العلة.

ج- ما يرجع إلى ما يقوي حكم العلة الثابت بها.

د- ما يرجع إلى التقوي بشهادة الأصول وموافقتها له.

هذا ما عقد هذا القسم لبيانه وإيراده من المرجحات هذه.

«و»إذا علم هذا وتبينت صورته فتبين به مضمون هذا القسم «ف»إننا في سبيل تحصيل هذا البيان على تمام نسوق هذه المرجحات و«نوردها» على كمال ولكن «من غير» إيراد (تفصيل» أي وضع فصول بين هذه الأقسام ينفصل بها بعضها عن بعض، وإنما لا نصير إلى ذلك ولا نورده «لتعلق» هذه الأمور -الأسباب المرجحة- هنا «بعضها ببعض» من حيث الوجود «و»هذا الضرب من المرجحات التي لا ترجع إلى الأصل متعدد « ويرجع ذلك » على وجه التفصيل «إلى قريب من عشرين وجها» فلنصر إلى إيرادها على الولاء قائلين:

الوجه «الأول» منها: هو « أن تثبت إحدى العلتين» المتعارضين «بنص شرعي «قاطع» مجزوم به.

«وهذا» الوجه «قد أورد في» تضاعيف الكلام على «الترجيح» بين الأدلة النصية، وإيراد هذا في مجرى الكلام في الترجيح تصرف «ضعيف» لا وجه له «لأن الظن ينمحي» اعتباره إذا وقع «في مقابلة» العلم الذي يفيده الدليل «القاطع فلا يبقى» قائما «معه» موجودا بعد وجوده «حتى يحتاج إلى» إنجاز «ترجيح» بينهما، وإنما يزول لأن بقاءه مستحيل إذا قابله المعلوم « إذ لو بقي» معه «لـ»ما ثبت كون ذلك الدليل المفيد للعلم دليلا قاطعا، إذ بـ«تطرق شكنا إليه » من حيث كونه قاطعا يفيد العلم «ولـ»كان هذا الذي يثمره واقعا في مرتبة المظنون لأن المظنون هو الذي يبقى مع المظنون إذا تقابلا فـ«خرج » بذلك عن كونه معلوما مقررا بدليل قاطع؛ إذ لو كان معلوما لما بقى معه الظن، ولما صير إلى الترجيح بينه وبين المظنون على الإطلاق «و»هذا أمر واضح فإننا « قد بينا أنه لا ترجيح لـ»أمر «معلوم على» أمر «معلوم» وبينا كذلك أنه «لا» ترجيح «لـ»أمر «معلوم على» أمر «مظنون» لأنه لا يحصل التعارض بينهما على وجه الحقيقة والثبوت.

قال الرازي: " أما النص فقد يكون بحيث لا يحتمل غير العلية وهو ألفاظ ثلاثة وهي قوله لعلة كذا أو لسبب كذا أو لأجل كذا فهذا مقدم على جميع الطرق النقلية"[١].

قال الآمدي: " أن يكون دليل علية الوصف في أحد القياسين قطعيا وفي الآخر ظنيا فيكون أولى؛ لأنه أغلب على الظن. "[٢].

الوجه «الثاني» هو اعتضاد إحدى العلتين بموافقة قول قد يعتبر دليلا، وذلك يحصل بـ«أن تعتضد) مثلا (إحدى العلتين) المتعارضين « بموافقة قول

(١) المحصول للرازي (٥/ ٤٠٦).

(٢) الإحكام (٤/ ٢٧١).

صحابي انتشر» منقولا بين الناس «و»هو مع ذلك قد « سكت عنه **الآخرون** » من الصحابة ومن بعدهم فلم ينكروه بل سلموه لسكوتهم عنه.

«و» هذا الوجه إذا حصل في حق علتين فإنه « يصح » الترجيح به **لهذه العلة** المعتضدة بهذا القول بناء « على مذهب من لا يرى ذلك إجماعا » ولكنه يراه حجة «أما من اعتقده إجماعا» فإنه قد « صار عنده » **دليلا « قاطعا » يفيد العلم** «و»بذلك «يسقط» ما يفيد « الظن إذا وقع في مقابلته » فلا يكون معارضا له؛ لأن القطعي لا يعارضه الظني.

وفي هذا قال إمام الحرمين: " إذا تعارض قياسان واعتضد أحدهما بمذهب صحابي فمن يقول: مذهب الصحابي حجة عد هذا من انضمام دليل إلى أحد القياسين وهذا يقتضي تقديم المذهب الذي تطابق عليه القياس ومذهب الصحابي ويقع الكلام في أن هذا هل يسمى ترجيحا أم لا وإذا كنا لا نرى التعلق بمذهب الصحابي فلا أثر له في الترجيح وقوله كقول بعض علماء التابعين ومن بعدهم.

وإن اعتضد القياس بمذهب صحابي شهد له الشارع بمزية علم في ذلك الفن كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ أفرضكم زيد فهذا على المذهب الظاهر يقتضي ترجيحا وإن كنا لا نرى قول الصحابي حجة وذلك لما في هذا التوافق من تغليب الظن مع المصير إلى أن مجرد قوله ليس بحجة.

ثم قال الشافعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قول زيد في الفرائض أرجح من قول معاذ وإن (قال رسول الله صلى الله عليه و سلم) أعرفكم بالحلال والحرام معاذ وذلك أن شهادة الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ لزيد أخص في الفرائض وأدل على اختصاصه بمزية الدرك فيها وكذلك مذهبه مع انضمام قياس أرجح من مذهب علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وإن قال الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ أقضاكم علي وهذا أوضح وأبين مما قدمناه في معاذ فإن شهادة الشارع له

بمزية النظر في القضاء تشير إلى التفطن لقطع الشجار وفصل الخصومة والتهدي إلى تمييز المبطل عن المحق والشهادة بمزية العلم في الحلال والحرام أوقع في مظان الاجتهاد والشهادة بمزية العلم في الفرائض أخص من الجميع"[١].

وقال الزركشي: "أن يكون مع إحداهما فتوى صحابي: فيرجح على ما ليس كذلك، لأنه مما يثير الظن باجتماعهما وقد سبقت المسألة في تفاريع مذهب الصحابي، فإن جعلنا مذهبه حجة مستقلة كان هذا من الترجيح بدليل آخر وإن قلنا: ليس بحجة مطلقا، فهل تكون له مزية ترجيح الدليل أو لا؟ اختلفوا على ثلاثة مذاهب: أحدها - أنه بمزية كغيره، وإليه ذهب القاضي والثاني - نعم، مطلقا والثالث - وهو رأي إمام الحرمين: التفصيل بين أن يكون ذلك الصحابي مشهورا بالمزية في ذلك الفن، كزيد في الفرائض، وعلي في القضاء، اقتضى الترجيح، وإلا فلا وعزاه بعضهم إلى الشافعي، وبنى الأبياري الخلاف على قول المصوبة والمخطئة فقال: على قول التصويب بعدم الترجيح، وعلى الثاني بالترجيح وجعل إمام الحرمين المراتب أربعا: أعلاها الشهادة لزيد في الفرائض، لأنها تامة ثم يليه معاذ، ثم يليه علي، ثم يليه.

الشيخان في قوله «اقتدوا باللذين من بعدي» ثم قال الشافعي - رَحِمَهُ ٱللَّهُ -: (قول علي في الأقضية كقول زيد في الفرائض) وقول معاذ في الحلال والحرام إذا لم يتعلق بالفرائض كقول زيد في الفرائض"[٢].

نعم أورد الأبياري في تفسير كلام إمام الحرمين السابق مقالة تفصيلية في حجية قول الصحابي وما يتعلق من ذلك بهذا الشأن، وذو الرغبة في الاطلاع على ذلك يراجعها.

---

(١) البرهان (٢/ ٨٣٤).

(٢) البحر المحيط (٨/ ٢٢٤).

الوجه «الثالث» هو « أن تعتضد إحدى العلتين » المتعارضتين وتتقوى « بقول صحابي» قد قال بذلك القول «وحده ولم ينتشر» قوله هذا في الناس، فإذا حصل هذا في حق علتين متعارضتين «ف»إنه مما قد ترجح به العلة المعتضدة به «فقد قال قوم» بذلك وقالوا في تقريره: إن « قوله » أي الصحابي « حجة » يستدل بها في الأمور الدينية وبذلك هو مرجح به ما وافقه بلا نزاع. هذا إن قلنا: إنه حجة.

«فإن» قلنا إنه « لم يكن حجة » في الأمور الشرعية « ف » إنه « لا يبعد أن يقوى القياس» الذي يوافقه ويعتضد « به في ظن مجتهد » ما عرض له هذا القياس الذي به هذا التعارض، وإنما لا يبعد هذا الذي ذكر من هذا التقوي في نظر هذا المجتهد «إذ» قد يقول» في هذا الشأن « إن كان» هذا الذي باح به هذا الصحابي و«قاله» قد عرفه «عن توقيف » من الشارع وتعليم منه له « فهو أولى) بالاعتبار والتقديم، لأنه حكم منقول عن صاحب الشرع « وإن كان) هذا الذي (قاله) من ذلك وصرح به لم يكن عن توقيف من الشارع وإنما كان قائلا به « عن ظن » بصحته (و)عن (قياس) ترتب عنه ذلك الظن.

وقول المصنف "وقياس" الظاهر أنه من عطف السبب على المسبب، إذ الظن الذي لا يكون عن اجتهاد لا يعتد به في الأحكام الشرعية، وبذلك يكون معنى هذا الكلام: وأما إن كان عن ظن ترتب عن قياس، ويصح كذلك أن يكون من باب عطف المغاير في الكلام، فيكون معنى هذا الكلام: إن كان عن ظن مأخوذ من دليل شرعي نصي ونحوه دل عليه بوجه ما أو عن قياس «ف»إن هذا الصحابي على كل حال يكون هو الـ«أولى» والأجدر « بفهم مقاصد الشرع » ومعاني كلامه « منا » لأنه الأقرب إلى درك ذلك منا باعتبار أنه كان معه عَلَيْهِ السَّلَامُ وهو يبين الشرائع والشعائر على حقائقها، وما دل عليها من أدلة وبراهين.

فهذا كله ونحوه مما يقيم عليه هذا المجتهد قوله بأرجحيته ما وافق قول الصحابي من مقتضى هذه العلة، «و»كما يمكن أن يترجح هذا عند هذا المجتهد لما ذكر «يجوز ألاّ يترجح » ذلك «عند مجتهد » آخر إذ يرى أن ذلك لا يوجب أي ترجيح لهذه العلة التي يوافقها.

وقد تقدم ما تقرر في الأخذ بقول الصحابي، وما نص عليه في شأن كونه حجة أو لا؟

الوجه « الرابع » هو الاعتضاد بالخبر المرسل وذلك بـ«أن يترجح » أصل إحدى العلتين، أو حكمها « لموافقته لخبر مرسل» وهو ما سقط منه راو «أو» لم يكن هذا الأصل أو الحكم موافقا لخبر مرسل ولكنه موافق « لخبر مردود عنده » أي عند المجتهد الساعي لترجيح إحدى العلتين المتعارضين على الأخرى « لكن قال به » أي بمقتضاه وموجبه «بعض العلماء فـ»إن « هذا » الخبر كذلك دليل «مرجح » يتأتى ترجيح هذا المجتهد لهذه العلة الموافق مقتضاها لمقتضى هذا الخبر والقضاء بتقديمها على العلة الأخرى « بشرط أن لا يكون » هذا المجتهد « قاطعا » وجازما « ببطلان مذهب القائلين به» أي بهذا الخبر الآخذين به «بل يرى ذلك» الذي ذهبوا إليه من القول بهذا الخبر واقعا «في محل الاجتهاد» ومجراه وبذلك هو قابل للخلف، ولا نكير على من ذهب إلى الأخذ به والعمل بموجبه، كما لا نكير على من أنكره، وجحد حجيته، فمن أداه اجتهاده إلى شيء من ذلك عمل به.

الوجه «الخامس» هو الاعتضاد لإحدى العلتين المتعارضين بالأصول التي تبنى عليها الأحكام الشرعية وذلك يتحصل بـ« أن تشهد الأصول بـ» ثبوت « مثل حكم إحدى العلتين » المتعارضين « أعني » بهذه الشهادة لهذا الحكم الشهادة « لجنسه » فحسب «لا » الشهادة « لعينه فإنه إن شهدت » هذه

الأصـول « لعينه كان » ذلـك « قاطعـا » في ثبـوت هذا الحكـم وتقرره في حقها « رافعا لـ»تطرق «الظنون» إليه، ولاحتمال ورودها عليه.

هذه هي صورة هذا الترجيح موجبه « و » أما « مثاله » فهو « ترجيح علة من أوجب النية في الطهـارة » مطلقا سـواء كانـت مائية أو ترابية « بشـهادة الأصول » كالصـلاة والصيـام والحج وغير ذلك من الأصـول القاضية بهذا الحكـم، فقد دلـت عليه أحكام هـذه الأصـول المتقـررة في حقهـا أنـه لا بد « مـن » النيات في الأعمال التعبدية وذلك لـ«افتقار» وحاجة تحصيل « القربات » وهي ما يتقرب بـه إلـى الله تعالـى (إلـى النيـات) وتوقـف صحتهـا على قيـام النيـة المخصوص بذلك بنفوس العابدين.

«و»كمـا تثبـت شـهادة هـذه الأصـول -من حيـث مـا بنيت عليـه- هـذا الأمر كذلـك تـدل عليه بحالهـا الشـرعي «شـهادة الكفـارات» فإن الإبـدال لا يقـع صحيحا مشروعا فيما شرع فيه منها إلا بالنية كالأصل «لاستواء البدل والمبدل في النيـة» فـلا فـرق بينهمـا في وجوبهـا في فعـل أي منهمـا، فإن تركـت بطل العمل الذي تركت فيه.

هـذا هـو حـال هـذا الوجـه « فـ»إذا عرض « هـذا » في قياس ما فإنـه « يصلح للترجيح » به « عند من غلب على ظنه » صواب « ذلك » وأنه الحق.

الوجـه « السـادس » هـو اعتضـاد ثبـوت إحدى العلتيـن بالضـرورة في أحد الأصلين وذلـك يتحقـق بـ«أن يكـون نفـس وجـود العلـة » أمـرا « ضروريـا في أحدهمـا » أي الأصليـن أو الحكميـن «و»يكـون وجـود العلـة الأخـرى « نظريا في » الأصـل « الآخـر » فـإذا عـرض هـذا الحـال في حـق علتيـن، فـإن مـا كان من الوجوديـن ضروريـا مقـدم علـى الوجـود الآخـر الـذي هو نظري. هـذا إذا كان مأخذا العلتين ظنيين.

(وإن كانا) أي الوجودان (معلومين) قد ثبتا بدليل قطعي، كالإجماع والنص المتواتر «أو» لم يكونا معلومين، بل «كان أحدهما» معلوما «متيقنا والآخر» كان «مظنونا» فقط. فإذا عرض هذا الحال في علتين تعارضتا فإنه تقدم ما كان مستنده منهما قطعيا على ما كان مستنده منهما ظنيا، وهذا مما قد يعرض في الأقيسة «فإن من أوصاف العلة ما يتيقن» قيامه بمحله فوجوده فيه مقطوع به، وذلك «ككون البر قوتا» فالقوت مقطوع بأنه صفة ثابتة في البر، «و»مثل ذلك «كون الخمر مسكرا» فإنه وصف مقطوع بثبوته فالإسكار مجزوم بأنه لا ينفك عن الخمر مادام خمرا، وإنما قطع بثبوت هذين الوصفين لأنهما أمران حسيان. هذا ونحوه ما يعد من أوصاف العلة مقطوعا به. وقد سيق لبيان ذلك مثالان كما ترى.

«و»كما أن من أوصاف العلة ما هو مقطوع به متيقن ثبوته كذلك من أوصاف العلة ما ليس كذلك، إذ «منه ما يظن» ثبوته في محله، وذلك «ككون الكلب نجسا» وهذا يرد ذكره «إذا عللنا منع بيعه» وحرمناه «بنجاسته» كما يذهب إلى ذلك الشافعية ومن وافقهم في ذلك. هذا هو المثال الأول لما يظن أنه علة.

«و»المثال الثاني منه هو «ككون التراب مبطلا» ورافعا «رائحة النجاسة» مزيلا لها «إذا ألقي» ورمي «في الماء الكثير المتغير» بهذه الرائحة، «لا» كونه «ساترا» لهذه الرائحة فقط، كما هو شأن الزعفران والريحان مما يستر الرائحة ولا يرفعها أو يزيلها.

هذا ما به يتحصل التمثيل لما هو قطعي وما هو ظني من العلل، فإذا ورد تعارض ما هو قطعي ثبوته من العلل مع ما هو ظني ثبوته فالقطعي مقدم مرجح على هذا الظني.

(و)هذا كما يجري في العلل البسيطة يجري (كذلك) في العلل المركبة فـ(كل علة مركبة من وصفين أحدهما ضروري) الثبوت (والآخر نظري) الثبوت فقط (أو أحدهما) اي الوصفين (معلوم) ثابت بالدليل القاطع (والآخر مظنون) فقط (إذا عارضها) من العلل (ما هو ضروري الوصفين) إذ قد ثبتا بالدليل القاطع بثبوتهما (أو معلوم الوصفين) كليهما علما نظريا، فكل علة مركبة إذا عارضتها علة مركبة أخرى وكانت إحداهما ما تركبت منه قطعي الثبوت على كل حال، والأخرى دون ذلك، فإن ما كان قطعيا منهما مقدم على الأخرى، وإنما قضي بذلك في حق هاتين العلتين (لأن ما علم مجموع وصفيه) إذ تقرر ثبوته بالقاطع من الأدلة (أولى مما تطرق الشك أو الظن الى أحد وصفيه) فلم يكن معلوم الوصفين معا، ولا شك أن المعرفة الحكمية التي تكون من إحدى العلتين -وهي المعرفة القطعية- أعلى من المعرفة الحكمية التي تكون من العلة الأخرى التي تعارضها؛ إذ لا تكون إلا ظنية (لأن) مقام (الحكم) وما له من مرتبة من حيث وجوده (لا محالة) ولا شك (يتبع وجود نفس العلة) فيكون حاله على وفق حالها في الدرجة والمرتبة (فما) من الأدلة (قوي فيه العلم أو الظن بوجود العلة) وثبوتها (قوي) كذلك (الظن) الذي يتعلق (فيه بحكم العلة) الذي يكون عنها أو بحكم العلة نفسها، وهو ما يحكم به من حكم في حقها.

وفي هذا قال الآمدي: " أن يكون وجود علة أحد القياسين مقطوعا به في أصله بخلاف علة الآخر، فما وجود علته في أصله قطعي أولى، وسواء كان وجودها معقولا أو محسا، مدلولا عليه أو غير مدلول؛ لكونه أغلب على الظن، وفي معنى هذا أن يكون وجود العلتين مظنونا غير أن ظن وجود إحداهما أرجح من الأخرى فقياسها أولى؛ لأنها أغلب على الظن"[1].

---

(١) الإحكام (٤/ ٢٧١).

الوجه (السابع) هو (الترجيح بما يعود الى) صورة (تعلق الحكم بالعلة) وارتباطه بها، (فإذا كانت احدى العلتين حكما) شرعيا (ككونه) أي ما ذكر من هذه العلة (حراما أو) كونه (نجسا) باعتبار أن النجاسة لا تعرف إلا من الشرع، فالشارع هو الذي يجعل هذا الوصف سببا لما يترتب عليه من حكم شرعي، وإذ قد جعله الشارع كذلك فهو حكم شرعي، (و)كانت العلة (الأخرى) المعارضة لها وصفا (حسيا) مدركا بالحس ثابتا به، وذلك (ككونه قوتا و)ككونه (مسكرا) فإن الأصوليين قد (زعموا) في الحكم الذي قرروه في هذا الشأن (أن رد الحكم) الشرعي (الى الحكم) الشرعي (أولى) وأرجح، فالقياس المعلل بالحكم الشرعي مقدم على القياس المعلل بغيره (حتى إن تعليل الحكم الشرعي بالحرية والرق) وكلاهما حكم شرعي (أولى من تعليله) بصفات حسية مثل (التمييز) وهو فهم الخطاب وحسن رد الجواب (والعقل) الذي به درك ما هو مصلحة وما هو مفسدة، ودرك ما به يكون الانفصال بينهما وجودا وسببا (و)كذلك (تعليله) أي الحكم الشرعي (بالتكليف) الذي هو قضاء شرعي فإنه (أولى من تعليله بالإنسانية) التي هي صفة طبعية خلقية.

هذا هو حال هذا الترجيح وصورته (وهذا) الترجيح (من الترجيحات الضعيفة) وبذلك الصواب هو ترك التمسك به، والبحث عما يكون مرجحا لأحد هذين القياسين إذا عرض ورودهما للمجتهد في مجرى بنائه لحكم فقهي في محلهما.

وفي هذا الوجه قال إمام الحرمين: " إذا تقابلت علتان إحداهما حكم والأخرى أمر ثابت محسوس فلا يقع بينهما ترجيح. وذهب بعض الجدليين إلى أن المحسوس مرجح من جهة أن ثبوته معلوم قطعا، وهذا الفن ساقط عندنا فإن الحكم عندنا ثابت قطعا وإن لم يكن ثبوته مقطوعا به والقول فيه

يتعلق بما مهدناه في استناد إحدى العلتين إلى مقطوع به وتردد الأخرى فأما إذا كان الحكم مجمعا عليه فلا وجه لما قاله هؤلاء"[1].

وإنما لم يكن لما قاله هؤلاء وجه؛ لأن الصواب هو أنه لا ترجيح بينهما فما ثبتت علميته يقدم، ولا يقع تعارض بين علمين إطلاقا. ومن قال من هؤلاء الجدليين: إن الوصف الحقيقي مقدم من جهة كونه معلوما فقد أخطأ فقوله باطل؛ إذ من الأحكام الشرعية ما هو معلوم مثل ما ثبت بالنص المتواتر وما ثبت بالإجماع. فإذا عارض هذا الضرب من الأحكام ما هو مقام على وصف حسي فإن هذا العلمي مقدم على ذاك المبني على الحسي.

هذا ما تيسر ذكره في هذا الوجه السابع.

الوجه (الثامن) الترجيح بالاتصاف بالسببية وذلك يتحقق بـ(ـأن تكون إحدى العلتين) المتعارضتين (سببا) للحكم (أو) سببا (مثبتا لـ)ـهذا (السبب) محققا وجوده. الظاهر أن "أو" بمعنى الواو، فيكون معنى هذا الكلام: أن تكون إحدى العلتين المتعارضتين سببا للحكم المتعلق بها، والعلة الأخرى وصفا مثبتا لهذا السبب محققا وجوده لاندراجه في حقيقته، وذلك (كما لو جعل الزنا والسرقة) وهما سببان في الحقيقة وصيرا (علة للحد) راجع للزنى (والقطع) راجع لليد على طريق اللف والنشر المرتب، فإن هذا الجعل مرجح على جعل السبب الذي يثبت هذين السببين علة لهذين الحكمين.

فـ(ـكان) جعل هذين السببين علة لما ذكر من الحكمين (أولى من جعل) ما هو سبب السبب -وهو في السرقة (أخذ مال الغير على سبيل الخفية- علة) لقطع اليد، (و)هذا الذي قيل السرقة هو الذي يقال أيضا في الزنا، فإن جعله علة أولى (من جعل إيلاج الفرج بالفرج) المشتهى بالطبع المحرم بالشرع

(١) البرهان (٢/ ٨٤٠).

(علة) في الحد لما يترتب على ذلك من حكم وهو الحد، وإنما جعل الزنا أولى من هذا الإيلاج؛ لأن هذا الإيلاج سبب السبب.

خلاصة الكلام أن التعليل بالسبب أولى من التعليل بسبب السبب، فيكون التعليل بالسرقة أولى من التعليل بهذا الأخذ المذكور، وهذا هو الذي وقع المضي عليه (حتى إنه يتعدى) مقتضى هذا التعليل وموجبه (الى النباش) فيجرى عليه لذلك حكم السارق. (و)هذا الذي قيل في السرقة هو الذي يقال في الزنا أيضا حتى إنه يتعدى كذلك إلى (اللائط) فيجرى حكم الزاني عليه (و) إنما رجحت العلة التي هي السبب على العلة الأخرى المذكورة (لأن العلة) التي هي السبب (استندت) من حيث وجودها وانتسابها (الى الاسم الذي ظهر الحكم به) اي بسببه وهذا الاسم هو السبب -كما ترى-، فإن لفظ السرقة هو الذي يطلق على هذا الفعل فكان أسما دالا عليه، مثله في هذا الأمر الزنا، بخلاف الإيلاج والأخذ المذكورين.

(و)هذا الترجيح انما يحصل ويتحقق (إذا تساوت العلتان) المذكورتان (من كل وجه) فلم يوجد ما يرجح هذه المرجوحة هنا على هذه التي تعارضها، بحيث ثبت أن الحكم منوط بالسبب متعلق به.

(أما إذا دل الدليل) الذي يؤخذ به في ترجيح علل الأحكام بعضها على بعض (على أن الحكم) الذي قرر تعليله (غير منوط) وجوده وحصوله (بالسبب الظاهر) كالسرقة والزنى في المثالين السابقين (بل) هو منوط (بمعنى) ينطوي على ذلك السبب و(يتضمنه) وقد يمثل لذلك بما ذكر من اخذ المال على سبيل الخفية، ومن ايلاج الفرج (ف)إن ذلك (الدليل) القاضي بتعلق الحكم بالمعنى المذكور لا بالسبب هو الذي يحكم به إذ هو الحجة المحكمة في هذا الشأن فهو (متبع فيه) معمول به في حقه.

وهذا التعلق للحكم بالمعنى دون السبب مما يبين في بعض المسائل (كما بان في) مسألة (أن القاضي لا يقضي في حالة الغضب) فإنه قد تقرر أن هذا المنع قد حصل لأجل التشوش والاضطراب في الإدراك (لا لـ)أجل (الغضب) نفسه، نعم لـم يكن ذلك المنع متعلقا بالقاضي الغضبان لأجل الغضب القائم به بعينه (ولكنـ)ـه كان متعلقا به (لكونه) أي القاضي (ممنوعا) بهذا الحال -وهو قيام الغضب به- مصروفا (عن استيفاء الفكر) واستتمام النظر فيما يعرض عليه من وقائع ونوازل، (و)هذا المعنى عام في كل ما يشوش البال ويمنع من استيفاء الفكر، وإتمام النظر في مواقع التقاضي، وبناء على ذلك هذا الحكم -وهو المنع من القضاء- يجري في كل من يلحق بالغضبان في هذا الشأن (فيجري في الحاقن) الدافع لأحد أخبثيه أو كليهما (و)يجري كذلك (في الجائع) الذي يشغله جوعه عن استيفاء الفكر وإمام النظر، وعليه فلا يقضي القاضي وهو حاقن، وكذلك لا يقضي وهو جائع كما لا يقضي وهو غضبان.

(و)هذا التعليل العام هنا (هو أولى من التعليل بالغضب) وحده (الذي ينسب الحكم اليه) كما هو منصوص عليه في هذا الخبر، الذي رواه الشيخان -واللفظ للبخاري- قال عبد الرحمن بن أبي بكرة: كتب أبو بكرة إلى ابنه، وكان بسجستان، بأن لا تقضي بين اثنين وأنت غضبان، فإني سمعت النبي ﷺ يقول: «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان».

وأخرجه ابن ماجه وأحمد بلفظ: " لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان".

الوجه (التاسع) هو (الترجيح بشدة التأثير) القائمة بالمعنى المجعول علة والتي بها يحصل استحقاقه للتعليل على أرجح وجه ويكون ذلك بخصوصية تقتضي ذلك في حقه.

(و)بهذا التفسير للتأثير هنا نعلم أنا (لا نعني بشدة التأثير) ما قد يفهم من تفسير التأثير الماضي ذكره مكررا، وهو (قيام الدليل) النصي أو الإجماعي (على كونه) أي المعنى (علة) وبهذا يكون الوصف المؤثر هو ما قام الدليل النصي أو الإجماع على ثبوته، وهذا ليس هو المعنى المراد به هنا، بل المراد به هو المعنى المؤثر بنفسه، إذ صار بذاته دليلا على أنه علة، وإنما قلنا بأنه كذلك لأن هذا (الدليل) الذي هو هذا المعنى -الوصف المعلل به- (يقوم) كونه علة (على المعنى الكائن في نفسه) القائم به فيكون علة بموجب حالها من (دون) حاجة به (الى الدليل) الخارجي الذي يثبت كونه علة كالنص ونحوه، وإذ لم يكن هذا الوصف مؤثرا بغيره من الأدلة (فليكن) يعني فإنه يكون (لكون العلة مؤثرة) في بناء الأحكام ويصير (في نفسه معنى) يبنى عليه ما يناسبه من حكم، وهذا المعنى هو الذي قضى له باستحقاقه العلية.

(ثم إذا تحقق ذلك) التأثير في ذات هذا المعنى و(في نفسه و)تحقق أيضا (في علم الله تعالى) فإنه (ربما نصب الله تعالى عليه دليلا معرّفا) له مرشدا إليه (أو أمارة مغلِّبة على الظن) أنه العلة على وجه الأرجحية (وربما) يكون حاله على خلاف ذلك فـ(لم ينصب) سبحانه (دليلا) يدل عليه.

هذا هو المراد بالتأثير هنا، وهو على الحقيقة راجع إلى الاتصاف بميزة ذاتية معينة يرى أنها قد ترجح ما قامت به من علة على معارضتها المجردة من تلك الميزة.

(فاذا قوة الدليل المعرف) لهذه الصفة (بكونها علة ليس) قويا (من) جهة (شدة التأثير) الحقيقي (في شيء) إذ التأثير الحقيقي هو ما كان مكتسبا للوصف من جهة تنصيص الشارع عليه أو من جهة الإجماع، ونحو ذلك مما يدل على قوة اعتبار الشارع للوصف الذي يعلل به وكلما قوي اعتبار الشارع

للوصف في تعليل أحكامه كانت شدة التأثير قائمة به، وهذا ليس مراد هؤلاء بشدة التأثير كما سبق بيان ذلك على وجه الجملة، نعم لم يريدوا به ذلك (بل فسروا شدة التأثير) وأظهروا المعنى الذي أرادوه بها (بـ)ـإيراد (وجوه) لهذه الشدة التي يعنونها هنا، وهذه الوجوه:

(أولها): هو (انعكاس العلة مع اطرادها فـ)ـالعلة التي تتصف بهما (هي أولى) وأرجح من حيث التعليل بها وبناء القياس عليها (من) العلة (التي لا تنعكس) وإنما تطرد، والحكم بهذه الأولوية والأرجحية انما هو (عند قوم) ذهبوا الى القول بهذا الرأي، (إذ) رأوا أن (دوران الحكم مع عدمها) أي العلة (ووجودها) اي تقررها معه (نفيا وإثباتا يدل على حصول شدة تأثيرها) في حصول الحكم المتعلق بهذه العلة والقضاء به، وذلك ينطلق على جملة من العلل، وذلك (كشدة الخمر) المطربة فإنها علة من هذا الصنف (إذ) يوجد الحكم المتعلق بها وهو التحريم بوجودها (ويزول) هذا (الحكم بزوالها) اذ تحل محله الإباحة، كما هو معروف.

والترجيح بهذا الوجه مما قرر جمع من الأصوليين صوابه.

قال الآمدي: " أن تكون علة أحدهما منعكسة بخلاف علة الآخر، فما علته منعكسة أولى؛ لأنها أغلب على الظن وأبعد عن الخلاف"[1].

وقال الشيخ الشيرازي: " أن تكون إحداهما تطرد وتنعكس والأخرى تطرد ولا تنعكس؛ وذلك مثل قياسنا في تزويج غير الأب والجد الصغيرة بأن من لا يملك التصرف في المال بنفسه وقياسهم بأنه عصبة له قول صحيح؛ فإن علتنا تطرد وتنعكس لأن كل من ملك التصرف في المال بنفسه ملك التزويج كالأب والجد؛ ومن لا يملك التصرف في المال بنفسه لا يملك التزويج وعلتهم لا

(١) الإحكام (٤/ ٢٧٤).

تنعكس لأن الحاكم ليس بعصبة ويملك التزويج؛ فالمطردة المنعكسة أولى من المطردة غير المنعكسة، لأن العكس دليل على الصحة بلا خلاف والطرد ليس بدليل، على قول بعض أصحابنا"[1].

وقال إمام الحرمين: " إذا تعارضت علتان إحداهما منعكسة والأخرى غير منعكسة فالذي ذهب إليه معظم الأصوليين أن الانعكاس من المرجحات المعتمدة وهذا يتجه جدا على قولنا إن الانعكاس مع الاطراد دليل صحة العلة وقد قدمنا في حقيقة العكس قولا بالغا مغنيا عن الإعادة ونحن نذكر من اسراره مأخذا يستدعيه ويقتضيه أمر الترجيح فنقول: القياس الشبهى إذا اطرد وانعكس كان الانعكاس مخيلة معتمدة جدا فإن أقوى متعلقات الأشباه الأمثلة كما قدمنا ذكرها والاطراد والانعكاس فن الأمثلة المغلبة على الظن فإذا فرضنا تعارض شبهين انعكس أحدهما دون الثاني كان ذلك ترجيحا مقتضيا مزيد تغليب الظن لا يجحده في هذا المقام إلا غبي بمآخذ الأقيسة ومراتبها.

وإن فرض الانعكاس في أقيسة المعاني فلا بد من ذكر تقسيم في ذلك منبه على سر العكس أولا ثم يعود الكلام إلى غرضنا من الترجيح فنقول رب معنى مخيل مناسب لا يشعر انتفاؤه لانتفاء الحكم في وضعه وربما يشعر انتفاؤه بانتفاء الحكم الذي اقتضاه الطرد وبيان ذلك بالمثال أنا قلنا في تحريم النبيذ مشتد مسكر فهذا يناسب التحريم من جهة إفضاء السكر إلى الاستجراء على محارم الله تعالى والاستهانة بأوامره وعدم الشدة لا يشعر بالتحليل.

وإذا قلنا مستقل بالتصرف فلا يولى عليه كان الاستقلال مشعرا بنفي الولاية وعدم الاستقلال مشعر بإثبات الولاية فإذا تمثل النوعان في قياس المعنى بنينا عليه غرضنا وقلنا إن لم يكن المعنى بحيث يخيل عدمه عدم

---

(١) شرح اللمع، ٢/ ٩٥٩.

حكم الطرد وفرض مع ذلك انعكاسه فقد تجمعت فيه الإخالة والشبه فإذا عارضه معنى غير منعكس ولم يكن في وضعه بحيث يشعر عدمه بعدم الحكم فالمنعكس مقدم عليه بطريق الترجيح إذا اجتمع فيه إخالة فقهية وقوة شبهية.

فإن تعارض معنيان وأحدهما يشعر في الطرد والعكس نفيا وإثباتا والثاني يخيل من وجه الطرد ولا يخيل من جهة العكس فان انعكس المخيل ولم ينعكس ما لا يخيل فالمنعكس مرجح وسبب ترجيحه قوة الإخالة وإن لم ينعكس ما لا يخيل من جهة العكس بسبب علة أخرى خلفت العلة الزائلة فالوجه ترجيحها على العلة التي لا تخيل في العكس فإن عدم الانعكاس فيما يخيل من جهة الانعكاس محمول على ثبوت علة اخرى خلفت العلة الزائلة وقوة الإخالة لا تزول.

وتحقيق هذا أنا قدرنا عند انتفاء العلة التي فيها الكلام انتفاء علة أخرى (لانتفي) الحكم لقوة الخالة (وشدة) الارتباط (ومقتضى اقتران الحكم والعلة وهذا المعنى لا يتحقق فيما لا يقتضي الإخالة في جهة العكس

فلو لم تنعكس علة مقتضاها الانعكاس لمكان علة اخرى (خالفت) وانعكست التي لا تخيل في جهة العكس فقد اختلف المحققون في ذلك فقدم مقدمون المنعكس لاجتماع قوة الإخالة في الطرد وقوة الشبه في العكس وذهب أخرون إلى تقديم العلة التي تخيل في جهة العكس لاختصاصها بقوة الإخالة وأدنى مأخذ المعاني مقدم على أعلى مسالك الاشباه ولا يقدح في قوة الإخالة عدم الانعكاس إذا ثبتت علة تخلف العلة في الطرد

ومما يتم به الغرض في ذلك أن العلة إذا أخالت في العكس فالعلة المخالفة يجب أن تكون أقوى من (إخالة) العلة الأولى في العكس لا محالة

فإن امتنع الانعكاس لنص أو إجماع فهذا موضوع التوقف قال قائلون عدم الانعكاس مفسد للعلة من حيث إنه أثر في فقهه وإخالته فكان هذا كالنقض في

الطرد وقال المحققون لا يبطل العلة فلها في الثبوت دلالة وعلة عدم الحكم عدم العلة أمكن الانعكاس فالإجماع (قدح انتفاء الحكم) في تقدير العدم علة والنقض يخرج وجود العلة عن كونه علة"[1].

هذا ما ذكره هذا الإمام هنا.

قال الزركشي: "اعترضه ابن المنير بقوله: إن الأدلة لا يرجح بعضها بعضا، فإذا بنينا على أن الإخالة والعكس كل منهما دليل مستقل على صحة العلة فكيف نرجح مستقلا بمستقل وجوابه أن الترجيح باعتبار وصفها لا بذاتها ثم اختار أن العكس لا يرجح به، لأن النفي ما جاء من قبل العلة، بل من الأصل، فلا يكون دليلا عليها ولا مرجحا"[2].

هذا حال هذا الوجه الأول من هذه الأوجه وما قرر فيه من قول أصولي.

(ثانيها) أي ثاني هذه الأوجه: هو اعتضاد إحدى العلتين المتعارضين بميزة الاتصاف بالدعوة إلى فعل ما أفادت تحريمه وذلك بـ(ـأن تكون العلة مع كونها علة) للحكم المتعلق بها (داعية) مغرية (الى فعل ما) من الأفعال (هي علة تحريمه) وحظره، وهذا الحال ينطلق على علل، وذلك (كالشدة) المطربة القائمة بالخمر (فإنها محرمة) يعني أنها يوجد التحريم عند وجودها (وهي) مع ذلك صفة (داعية) بطبعها (إلى الشرب المحرم) وهو شرب هذا الخمر اذ تغرى به وتدعو اليه (لما فيها) يعني لما في شرب ما قامت به وهو الخمر (من الإطراب) الذي يحصل لشاربه (و)ـلما في ذلك من (السرور) الذي يعتريه وإذ قد كانت كذلك (فهي مع) ثبوت (تأثيرها) بطريق المناسبة (في) ترتب هذا الحكم عليها وهو التحريم (أثرت) كذلك (في) الرغبة والدعوة

(١) البرهان (٢/ ٨١٩، إلى: ٨٢٢).

(٢) البحر المحيط س(٨/ ٢١٥).

بطبعها إلى (تحصيل محل) هذا (الحكم) وهذا المحل هو (الشرب) والتناول لما قامت به من مشروب، وهو الخمر، وما في حكمه.

هذا ما يتعلق بهذا الوجه الثاني.

(ثالثها): هو البساطة في بنية العلة وما يقرب منها وذلك يتحقق (بأن تكون علة) من العلتين المتعارضتين (ذات وصف) يعني أن تكون وصفا واحدا، أو تكون من حيث ذاتها مكونة من وصف واحد (و)قد (عارضها علة) ذات أوصاف مركبة من وصفين أو أوصاف متعددة.

فإذا عرض هذا الأمر في حق علتين فإنه قد اختلف فيما يقضى به من ترجيح في ذلك (فقال قوم) منهم الشافعي وغيره من الأصوليين والفقهاء: إن العلة التي هي (الوصف الواحد) فقط أرجح و(أولى) من العلة المركبة فالتعليل بالعلة غير المركبة من وصفين أو أكثر مقدم على التعليل بالعلة المركبة من ذلك (لأن الحكم الثابت به) أي بهذا الوصف الوحد (المخالف لـ)ـلحكم الثابت بـ(ـالنفي الأصلي أكثر) وجودا في الأحكام الشرعية، وإذا كان هذا الضرب من الحكم هو الأكثر وجودا في الأحكام، وغيره -وهو ما كان معللا بالعلة المركبة- قليل، (فـ)ـإن هذا يدل على أن المناط الذي هو وصف واحد هو الذي (كان تأثيره) في بناء الأحكام وتشريعها (أكثر) وهذا واضح فإنه لما كان (أكثر فروعا) كانت علتيه أقوى، وهذا جلي (فـ)ـهذه العلة (هي أكثر تأثيرا) في تشريع الأحكام وبنائها.

قال الزركشي: "وحكى الشيخ أبو علي السنجي في شرح التلخيص" إجماع النظار والأصوليين عليه، قال: وإنما رجحت بذلك لأن الوصف الزائد لا أثر له في الحكم، وصح تعلق الحكم مع عدمه، ولأن الكثيرة الأوصاف يقل فيها إلحاق الفروع فكان كاجتماع المتعدية والقاصرة، قال: ولا أعرف خلافا

بين أصحابنا في ذلك، إذ القليلة الأوصاف داخلة تحت الأكثر، فإن كانت غير داخلة، مثل أن تكون أوصاف إحداهما غير أوصاف الأخرى، مثل أن تجعل إحداهما العلة الطعم والأخرى الكيل والجنس، فاختلفوا فيه فقيل: القليلة الأوصاف أولى، لأنها أكثر فروعا، وهو الأصح"[١].

وقال الآمدي: " أن تكون علة أحدهما وصفا متحدا وفي الآخر ذات أوصاف، فما علته ذات وصف واحد أولى؛ لأنه أقرب إلى الضبط وأبعد عن الخلاف"[٢].

وقال إمام الحرمين: " إذا تقابلت علتان إحداهما ذات وصف واحد والأخرى ذات وصفين فصاعدا فذهب بعض الجدلين إلى تقدم التي هي ذات وصف واحد وعللوا بأمرين أحدهما أن ذات الوصف الواحد تكثر فروعها وفوائدها والآخر أن الاجتهاد يقل فيه وإذا قل الاجتهاد قل الخطر.

وهذا المسلك باطل عند المحققين فأما كثرة الفروع فقد سبق القول فيه ثم إطلاق هذا القول لا وجه له فرب علة ذات وصف لا تكثر فروعها وربما تكون قاصرة لا تعدو محل النص فإن فرض فارض ازدحام علتين على أصل واحد ولم تكونا قاصرتين فإذ ذاك ذات الوصفين أقل فروعا ويعود الكلام إلى تعليل حكم بعلتين.

ونحن نقول وقد انتهى الكلام إلى هذا الحد من يتمسك بذات الوصفين لا يخلو إما أن يقول لا تستقل العلة بالوصف الواحد فعليه إبانة بطلانها ولا يكون هذا الكلام في محل الترجيح وإما أن يقول تستقل العلة بالوصف الواحد فلا معنى إذا لما يريده ولا يتعلق هذا بالترجيح.

---

(١) البحر المحيط (٨/ ٢١٤).

(٢) الإحكام (٤/ ٢٧٣).

وهذا نمثله بقولين للشافعي في علة الربا مذهبه في الجديد أن العلة الطعم في الأشياء الأربعة وضم في القديم التقدير إلى الطعم فإن كان يرى في القديم الاقتصار على الطعم فاسدا تعين بيان فساد الاقتصار وإن كان يرى ذلك مسوغا فليس التقدير وصفا في العلة قطعا ولكن إن ذكره ذاكر فغايته أن يكون الكلام في التقدير أظهر منه دونه ويكون هذا بمنزلة من يتخذ صورة من صور الخلاف ويرى الكلام فيها أقرب فالقول بالتقديرين جميعا خارج عن محل الترجيح وإنما أجرينا هذا مثالا وإلا فلا ريب في أن الشافعي رأى في القديم الاقتصار على الطعم فاسدا.

وأما ما ذكره من تقديم ذات الوصف من قلة الاجتهاد فقول ركيك فإن النظر في الأدلة وترجيح بعضها على بعض لا يتلقى من جهة الخطر واستشعار الخوف والذي يحقق ذلك أن صاحب العلة ذات الوصف الواحد إن لم ينظر في ذات الوصفين فاجتهاده قاصر وهو على رتبة المقلدين والمقتصرين على طريق من الاجتهاد وإن نظر في ذات الوصفين ولم ير التعلق بها فقد كثر اجتهاده وتعرض للغرر ولكن أدى اجتهاده إلى النفي فإن رأى ذات الوصف صحيحة فذات الوصفين عنده عديمة التأثير في أحد وصفيها وكل ذلك يفسد نهاية الاجتهاد فسقط الركون إلى قلة الاجتهاد واستشعار الخوف وتبين أن اقتحام الخطر حتم على كل مجتهد"(١).

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة.

(و)أما المذهب الثاني فإنه ضد هذا فقد (قال قوم) آخرون: إن العلة التي هي (ذات أوصاف) يعني المركبة من أوصاف أو وصفين أرجح و(أولى) من العلة التي هي وصف واحد فقط، وإنما كانت هذه أولى وأرجح (لأن الشريعة

---

(١) البرهان (٢/ ٨٣٧، إلى: ٨٣٩).

حنيفية) وهي الملة المستقيمة (سهلة) لا حرج فيها، ثم ما حكم فيه بالأحكام الشرعية من الأفعال البشرية أقل بدرجات عما بقي على البراءة الأصلية (فالباقي) من الأفعال البشرية (على) موجب (النفي الأصلي) ومقتضاه -وهو الإباحة- (اكثر) من الأفعال التي قضى فيها الشارع بأحكام شرعية رفعت موجب هذا النفي ومقتضاه، (و)إذا كان هذا هو واقع حال الأحكام من حيث ما غلب عليها من جهة التشريع فيها فانه (لا يبعد ان يغلب على ظن المجتهد شيء من ذلك) الذي يقتضيه هذا الحال إذ ربما يقول: الانتقال عن مقتضى البراءة الأصلية ليس أصلا بل الأصل البقاء على حكمها، فإذا قضت العلة المركبة من وصفين أو اكثر بالبقاء على هذا الأصل قدمت على ما سواها مما يعارضها. هذا ما يتعلق بهذا الوجه الثالث من هذه الأوجه.

(رابعها) أي هذه الأوجه هو: كون التعليل بإحدى العلتين المتعارضتين أكثر في بناء الأحكام الشرعية، وذلك يكون بـ(ـأن تكون إحداهما) أي العلتين (اكثر وقوعا) في التعليل بها، وفي نسخة "أكثر فروعا" وهذا اللفظ هو الموافق لما صرح به جمع من الأصوليين.

وهذا الوصف يجري في علل -كالضرر مثلا- والعلة الأخرى على خلاف ذلك، فإذا عرض هذا في حق علتين (فـ)ـإن هذه التي يعلل بها على وجه أكثر (هي أكثر تأثيرا) وإذا كانت كذلك (فـ)ـهي التي (تكون أولى) من العلة الأخرى التي تعارضها.

هذا هو الوجه الذي قرر به ترجيح هذه العلة (و)لكن (هذا) الترجيح (بعيد) وكذا ما بني عليه من قول، وانما قلنا إن ذلك بعيد (لأن تأثير العلة) في جلب الحكم المتعلق بها (إنما يكون في محل وجودها أما حيث لا وجود لها كيف يطلب تأثيرها) ويصار إلى التعليل بها؟

وفي هذا الوجه قال إمام الحرمين: " من اعتقد أن كثرة الفروع تقتضي ترجيحا رسم مسألة وتكلم فيها مجادلا بما يصفه والغرض ألا يعرى هذا المجموع عما قيل في أصول الترجيح قال هؤلاء إذا كثرت فروع علة وقلت فروع أخرى ولكن القليلة الفروع اعتضدت بنظائر لها تضاهي في عدتها فروع العلة الكثيرة الفروع كانت كثرة النظائر في معارضة كثرة الفروع.

وبيان ذلك بالمثال أن الشافعي خصص لزوم الكفارة العظمى من جملة المفطرات بالوقاع ورأى إتيان المرأة في المأتى الأصل وفيه واقعة الأعرابي وعدى علته إلى إيلاج الحشفة في كل فرج.

واعتبر أبو حنيفة في إيجاب الكفارة الفطر بمتنوع المفطرات فكانت فروعه أكثر ولكن للاختصاص بالوقاع نظائر كثيرة كالغسل والحد ووجوب المهر وتكميله والإحصان والتحليل فكانت هذه النظائر في الاختصاص مضاهية لكثرة الفروع في علة الخصم.

وهذا قول عرى عن التحصيل في مساق كلام هذا القائل إلى أن نذكر حقيقة المسألة فإن النظائر التي ذكرناها ما نراها معللة فلا وجه للاعتضاد بها وإن تمسك متمسك بها في مسلك الأشباه فلا تعلق أيضا بها فإن ثبوت الأحكام بالوقاع على الاختصاص لا يغلب على الظن أن يختص بها كل حكم ينقل فيه ولا يجري مجرى الأمثلة التي ذكرناها للرتبة العليا من أقيسة الأشباه ومن فهم ما تقدم تميز عنده ما نحن فيه عما سبق.

وبالجملة إن تلك الأمثلة تجري في غير المطلوب إذ النظر في اعتبار القليل بالكثير في ضرب العقل اعتضد بالقليل في حق الشريك وكان ذلك ناشئا من عين المطلوب والضرب مسترسل لا توقف فيه فلا أصل إذا لما ذكر هذا الإنسان ثم إنما يستقيم ما ذكره لو كانت علة الخصم صحيحة دون تقدير المعارضة

وليست كذلك ولو صحت لما عارضتها علة أخرى تساويها وتوافقها في بعض مقتضياتها وقد ينشأ من فرض هذه المسألة أصل في الترجيح فليتأمله الناظر.

فأما مسلك أبي حنيفة فمردود من جهة التناقض المنقول عنه في مذهبه وإنما المذهب المطرد مذهب مالك في تعليقه الكفارة بكل فطر هاتك حرمة الصوم من غير مناقضة فإذا استنبط ذلك من محل النص وهو الوقاع واستنبطناه فلا نرى لترجيح ما يستنبطه وجها مع جريان ما اعتبره مالك وإن تعلقنا بالأشباه وادعينا أن الوطء يجب أن يكون على مزية اعتبارا بالنسك فهذا شبه على بعد في معارضة معنى الهتك وليس من الانصاف معارضة شبه على هذا النعت بمعنى جار في محل النزاع وإن لم نر تعليل الكفارة لم ينتفع بهذا ما لم نبطل معنى الهتك لمالك وبالجملة قوله في تعميم الكفارة متجه جدا والعلم عند الله وليس هذا من القول في قواعد الترجيح ولكن وضع المسألة على ما وصفناه"[1].

وقال الشيخ الشيرازي: "الثالث عشر أن تكون إحداهما قليلة الفروع الأخرى كثيرة الفروع، وذلك مثل علتنا: مطعوم الجنس، فإنها أكثر فروعا من علة مالك حيث قال: مقتات جنس، فالكثيرة الفروع أولى من الأخرى.

ومن أصحابنا من قال: هما سواء؛ وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة.

والدليل على الوجه الأول أن أكثرهما فروعا تفيد من الأحكام ما لا تفيد الأخرى فكانت أولى.

ويدل عليه أن الفروع تجري مجرى شهادة الأصول لها بالصحة، فوجب أن تكون أولى من الأخرى.

---

(١) البرهان (٢/ ٨٢٨).

احتج من نصر الوجه الآخر بأن قال: لو تعارضا لفظان ويدخل في أحدهما من المسميات أكثر مما يدخل في الآخر لم يرجع بذلك، فكذلك العلتان.

والجواب أن الألفاظ مخالفة لما نحن فيه لأن هناك ما قلت مسمياته، وهو العام؛ وفي مسألتنا بخلافه، فاعتبار أحدهما بالآخر فاسد.

وهذا المعنى، وهو الجواب الثاني، أن هناك يمكن بناء إحداهما على الأخرى فلا حاجة إلى الترجيح بخلاف العلتين؛ فإن بناء إحداهما على الأخرى غير ممكن فوجب أن يقدم أكثرهما فائدة"[1].

هذا ما تيسر ذكره في هذا الوجه الرابع.

(خامسها) الاعتضاد بقوة شهادة ما استندت إليه إحدى العلتين المتعارضين من أصل، وذلك بأن تكون (علة) من العلتين المختلفتين -وإن اتحد حكمهما- (شهد لها أصلان) شرعيان وهما النصان الشرعيان، او النص والإجماع، والعلة الأخرى التي تعارضها لا يشهد لها إلا أصل واحد، فإذا عرض هذا في حق علتين فهذه التي يشهد لها أصلان (أولى مما) يعني من هذه التي (يشهد لها أصل واحد) فقط، والقول بهذه الأولوية إنما هو (عند قوم) كالشيخ أبي إسحاق، وابن السمعاني (وهذا يظهر) رجحانه (إن كان طريق الاستنباط) للعلتين (مختلفا) متفاوتا في العدد بحيث يكون القائس متمكنا من جوامع متعددة وكل جامع معنى مستقل مستند إلى أصل فالقائس الذي بهذا الحال قياسه مقدم على ما يعارضه من قياس إذا كان لا يستند إلا إلى معنى واحد.

(و)أما (إن كان) طريق الاستنباط في ذلك (متساويا) بحيث يكون المعنى الجامع في كلا القياسين واحدا (فإن الترجيح على هذا الحال لكثرة الأصول

---

(١) شرح اللمع، ٢/ ٩٥٩.

ضعيف) إذ لا ترجيح بكثرة الأصول؛ لعدم صيرورتها مثل الرواة للخبر الذي قد يرجح بكثرة رواته، (و)لكن مع ذلك (لا يبعد ان يقوى ظن مجتهد) بهذا المرجح ويعتضد (به) في موارده، (و)بذلك (تكون كثرة الأصول) هذه (ككثرة الرواة للخبر) التي يحصل الترجيح بها.

هذا ما يقرر من قول أصولي في هذه الوجه.

وأما (مثاله) فهو يد السوم فـ(إنا اذا تنازعنا في أن يد السوم) إذا ترتب عنها ضرر المسوم وقلنا في ذلك: (لم توجب الضمان) على صاحبها وهو السائم.

ثم جرى التناقش في ذلك (فقال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ) توجب الضمان، ومناط هذا الحكم و(علته) هي (انه) يعني السوم (أخذ) الشخص (مال الغير لغرض نفسه) وحاجتها (من غير استحقاق) له. هذا ما قد يكون الشافعي علل به هذا الحكم (و)بعد ذلك عداه في تأصيله إلى الشخص (المستعير) فقضى عليه بوجوب الضمان عليه في حال اتلافه الشيء الذي استعاره.

(وقال الخصم) المخالف للإمام الشافعي في هذا التعليل: هذا الذي ذكرته ليس علة هذا الحكم (بل علته) هي (أنه) أي الشيء السموم (أخذ ليمتلك) فالسائم أخذ المسوم لأجل تملكه إياه، فالذي دعاه إلى أخذه هو الرغبة في تملكه. فإذا جرى هذا التعليل من الطرفين على هذا الوجه (فـ)ـإنه (يشهد للشافعي -رَحِمَهُ ٱللَّهُ في) ثبوت (علته) هذه أصلان، وهما: (يد الغاصب) اذ هي مسلطة على الغير من غير استحقاق (و)مثلها (يد المستعير من الغاصب) في هذا الشان.

(و)لا يشهد لأبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلا أصل واحد وهو (يد الرهن) الجارية على المرهون، واذا كان هذا هو حال هذا التعليل (فـ)ـإنه (لا يبعد أن يغلب رجحان علة الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ) هذه (عند مجتهد ما) ويكون كل أصل من هذين الأصلين (كأنه شاهد آخر) بعد شهادة الآخر.

(و)هذا الذي قرر في أمر السوم قد يقرر كذلك في شأن الربا إذا علل بالطعم فانه (يشهد له الملح) ايضا، كما شهد له البر وما معه من الأعيان الأخرى، (و)أما (إذا علل بالقوت) فإنه (لم) يعني -لا- اي لا (يشهد له) الملح، لأنه ليس قوتا ومعنى شهادته له أنه يشهد له بحاله لجريان هذا التعليل فيه، (ف)ـإذا تقرر هذا التفاوت في هذين التعليلين (ف)ـإنه (لا يبعد ان يكون ذلك من الترجيحات) التي تجري بين العلل إذا اختلفت.

وفي هذا الشأن قال إمام الحرمين -كذلك-: " إذا تعارضت علتان واختصت إحداهما بالاستناد إلى أصول ففي الترجيح بكثرة الأصول خلاف بين أهل الأصول فذهب بعضهم إلى أن ذلك يقتضي ترجيحا من جهة أنها في محل الشواهد، وكثرة الشهادات تغلب على الظن وهو المقصود بالترجيح واستشهد هؤلاء بكثرة الرواة في تعارض الخبرين.

والرأي الحق عندنا يقتضي تفصيلا فإن كان المعنى الجامع واحدا وكان مستندا إلى أصول فلست أرى الترجيح بكثرة الأصول والحالة هذه فإن الدلالة على الحكم (هي) المعنى وإنما يذكر الذاكر الأصل استئناسا به وأمنا من الوقوع في متسع الظنون مع العلم بأن مسالكها مضبوطة في الشريعة وهذا يحصل بأصل واحد وليس عدد الأصول بمثابة عدد الرواة فإن التعويل في الأخبار على الثقة وظهورها في الظن وهذا يزداد بزيادة عدد الرواة ولو استمكن القايس من جوامع وكل جامع معنى مستقل مستند إلى أصل ولم يتمكن الخصم إلا من معنى واحد فلا شك أن من كثرة معاينة مع الاستواء في الرتب مقدم لكثرة الدلالات وهذا الآن يناظر كثرة الرواة ولكن إذا عارض معنى الخصم معنى أخر ثم أتى بمعان فهذا من باب ترجيح دليل بدليل وقد تقدم القول فيه وهو متعلق بلفظ (بعدما وضح) أن صاحب المعاني يقدم مذهبه.

ومما يتصل بهذا الفصل أن الناظر في مسلك الأشباه قد يلقى صورة تضاهي كثرة الأصول والترجيح بها واقع ومثاله أن أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ جوز المسح على العمامة تشبيها بالمسح على الخفين ومنعه الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تشبيها بالوجه واليدين.

فإذا ما يمنع المسح فيه أكثر وهذا يقوي من جهة أن الكلام في قربه واحدة تشتمل عليها رابطة فكثرة الأمثلة فيها تقرب من مآخذ الأشباه وليس هذا كأصول متبددة يجمعها معنى واحد فليفهم الناظر ما يرد عليه.

فإن قيل إلحاق الرجل بالرأس أخص وأمس من جهة أن التخفيف يتطرق إليها قيل هذا باطل فإن ما ابتنى على التخفيف أشعر ابتناؤه عليه باكتفاء الشرع به حتى لا مزيد وهذا يعتضد بأمر واقع وهو تيسير مسح الرأس مع العمامة من غير احتياج إلى (تنحيتها) بخلاف القدم والخف ثم محل الأشباه في الرخص البعيدة عن مدارك المعاني الجزئية والكلية ضيق جدا والأصل اتباع الأصل"(١).

لكن الأبياري قد عارض هذا الذي مثل به إمام الحرمين وما صور به هذه المسألة فقال: " المسألة مصورة فيما إذا كانت إحدى العلتين ترجع إلى أصل، والأخرى ترجع إلى أصول. وأما الذي يكره الإمام في الصورة الثانية، فخارج عن المسألة بالكلية، لأنه صورها في اجتماع معان في مسألة يرجع كل معنى إلى أصل. فليس هذا من المسألة بسبيل. ثم هو أيضًا لا يجري على أصله في امتناع اجتماع العلل للحكم الواحد.

فلنرجع إلى المسألة في الحقيقة، وهو المعنى الواحد إذا رجع إلى أصول متعددة. أما من لم ير الترجيح بذلك، فقد احتج لهم الإمام بحجة، وهي أن

---

(١) البرهان (٢/ ٨٣١، إلى: ٨٣٣).

الاعتماد في الحقيقة إنما هو على المعنى والأصل، يعني لانحصار المسألة. وهذا يحصل بأصل واحد، وما وراء ذلك، لا حاجة إليه.

وهذا الذي قاله ممكن، ولكنه قد يقال في مقابلة ذلك: إن المعنى إذا صودف الحكم على وفقه في أصل واحد، فقد تمكن الوقفية فيه دون السببية. إذ كثرت الأصول، واستمر الحكم بعد أمر الاتفاق. وهذا ظاهر في العادة، فإنه إذا دخل شخص مكانًا، ودخل معه آخر إليه، احتمل أن يكون دخل بدخوله، واحتمل أن يكون دخل عند دخوله، فإذا تكرر دخوله معه، أرشد ذلك إلى قصد الاقتران، وضَعُفَ احتمال الوقفية.

فإن قيل: المناسبة الظاهرة مع الاقتران ترشد إلى السبب دون المصادفة، وإلا إذا كانت كثرة الاقتران على حياله ترشد إلى السببية، كانت مقربة لجانب المناسبة في انتفاء المصادفة. فهذا له وجه لا ينكر، والمسألة اجتهادية.

وأما مصير الإمام إلى أن مثل ذلك يقتضي تقديمًا في الأشباه، وينزِّل كثرة الأصول في أبواب الأشباه منزلة الرواة في مراتب البينات. وهذا والأول عندي سواء. فيقال فيه ما قيل فيه.

وبيانه: هو أن الوصف الشبهي: هو وصفٌ لا على ذوق الطرديات، وافتقر إلى ورود الحكم على الوفق ليقوِّي في النفس الملاحظة. وهذا يحصل بأصل واحد، وليس يشترط كثرة الأصول في الأوصاف السببية. فإن وقع الترجيح بكثرة الأصول في أبواب الأشباه، وجب أن يكون كذلك في أبواب المعاني"(١).

وقال الزركشي في هذا الوجه: "أن يكون أحد القياسين موافقا للأصول في العلة: بأن تكون علة أصله على وفق الأصول الممهدة في الشرع، فيرجح على

(١) التحقيق والبيان في شرح البرهان (٤/ ٤٧٠، إلى: ٤٧٢).

موافقة أصل واحد، لأن وجودها في الأصول الكثيرة دليل على قوة اعتبارها في نظر الشرع فهي أولى وهذا ما صححه الشيخ أبو إسحاق وابن السمعاني وغيرهما وقيل: هما سواء، وهو اختيار القاضي في التقريب"، كما لا ترجيح بكثرة العدد في الرواية عنده أما إذا كانت إحداهما أكثر فروعا من الأخرى فهل الكثيرة أولى لكثرة فائدتها، أو هما سيان؟ فيه وجهان حكاهما ابن السمعاني، وجزم الأستاذ أبو منصور بتقديم الكثيرة، وزيفه الغزالي، لأن تقديم المتعدية على القاصرة تلقيناه من مسلك الصحابة - رضوان الله عليهم -، ولم يظهر ذلك عند كثرة الفروع"[1].

هذه هي أمثلة هذا الوجه التاسع الذي أقيم على شدة التأثير بالمعنى الذي تقدم بيانه، وبهذا ينتهي الكلام على هذا الوجه.

فلنرجع الى الوجوه الأصلية قائلين:

الوجه (العاشر من) هذه (الترجيحات) للعلل بعضها على بعض: هو اتصاف إحدى العلتين المختلفتين بإبقاء مأخذها العام على ما هو عليه واتصاف الأخرى بخلاف ذلك فإذا حصل هذا في حق علتين فإن ما يرجح منهما على الأخرى مختلف فيه على مذهبين:

المذهب الأول هو ان (العلة المثبتة للعموم) يعني عموم اللفظ الذي (منه) حصل (الاستنباط) لها أرجح من العلة الأخرى (فهي أولى) بالتقديم من العلة الاخرى (المخصصة) لذلك العموم ومن الأمثلة التي قد تساق في هذا المقام أنه قد (قال الله تعالى: " أو لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا"، وبرزت) في مجرى السعي الى تعليل هذا الحكم (علة) هي التلذذ بمشتهى بالطبع، وهذه العلة (تقتضي اخراج المحرم والصغيرة من العموم) أي من عموم لفظ النساء هذا، وبذلك تخصص هذا الحكم بغير الصغيرة والمحرم

---

(١) البحر المحيط (٨/ ٢٢٣).

هذا الحكم الذي هو نقض الوضوء، وإنما وقع هذا الإخراج بهذه العلة؛ لأن المحرم والصغيرة مما لا يشتهى بالطبع.

(و) في مقابل هذه العلة (برزت) في محل هذا الحكم (علة أخرى توافق) هذا (العموم) الذي هو عموم لفظ النساء؛ إذ تبقيه على ظاهره، فيجري هذا الحكم في لمس أي امرأة، وهذه العلة هي لمس الأنثى. فإذا تحقق حصول هذا الحال في حق هاتين العلتين (فـ)إن هذه العلة (التي تبقي) لفظ النساء على عمومه (أولى) وأرجح من العلة الأخرى التي تقضي بالتخصيص لهذا العموم وإنما كانت هذه المبقية لهذا العموم على ظاهره أولى (لأن العموم بمجرده حجة) لأنه مدلول اللفظ العام بالوضع على التحقيق فهو من مآخذ الأحكام وأدلتها، واذا كان كذلك (فلا أقل من الترجيح به) لهذه العلة التي توافقه، وهذا الترجيح يقضى به لأن الأصل في الألفاظ بقاؤها على ظواهرها، فما وافق هذا الأصل يرجح على ما يخالفه.

هذا هو المذهب الأول في هذه المسألة، وهذا ما قرر به من مستند.

(و)المذهب الثاني: هو أن هذه العلة المخصصة هي المقدمة وهي الراجحة فقد (قال قوم): إن هذه العلة (المخصصة) أولى بالتقديم والترجيح من العلة الأخرى المبقية لمأخذها العام على ظاهره، وإنما قيل بترجيح العلة المخصصة هذه (لأنها عرفت) وافادت (ما لم يعرفه العموم) من الأحكام إذ قضت على المحرم والصغيرة بما لم يفده هذا اللفظ العام في الآية وهو عدم النقض للوضوء بلمسهما، وهذا القضاء حكمٌ ما عرف إلا من جهة هذه العلة.

واذا ثبت هذا (فـ)إنه يتقرر به أنها (أفادت) هذه المعرفة الجديدة. (و) هذا خلاف ما عليه (العلة المقررة للعموم) المبقية له على ظاهره فإنها لم تفد أمرا معرفيا (مزيدا) على ما أفاده هذا اللفظ العام بظاهره وإذا كانت هذه

العلة المخصصة بهذا الحال (فإنها أولى) بأن يعلل بها من هذه المقررة للعموم المبقية له، وإنما كانت هذه المخصصة أولى لأنها من حيث إفادتها معرفة جديدة (كـ)ـالعلة (المتعدية) فإنها لما كانت مفيدة معرفة جديدة كانت (اولى من) العلة (القاصرة عند قوم) كالقاضي والأستاذ أبي منصور وابن برهان.

هذا ما احتج به أرباب هذا المذهب على صحة مذهبهم هذا ورأوا أنه قاض بذلك.

(و)لكن (هذا) الذي أوردوه من قياس العلة المخصصة على العلة المتعدية هنا استدلال (ضعيف) ومسلك فاسد (لأن) العلة (المتعدية قررت) المعنى الذي أفاده القول (الملفوظ و)بعد ذلك (ألحقت به) المعنى (المسكوت) عنه، كما في الطعم علة للربا (فأفادت) بذلك معنى جديدا لم يفده ذلك الملفوظ. (و)أما (القاصرة) فإنها (لم تفد شيئا) سوى تكرير ما أفاده اللفظ الذي أخذت من محل ما حكم به ذلك اللفظ، وقد اختلفوا في صحة التعليل بها (حتى قال قوم) قد تقدم ذكرهم وبيان أعيانهم في مجرى الكلام على العلة القاصرة في باب القياس: (هي علة فاسدة) إذ لا فائدة تطلب بها، وقد تقدم ذكر ذلك وبيانه (فتخيل قوم لـ)ـأجل (ذلك) وهو عدم إفادتها (ترجيح المتعدية) وتقديمها عليها بكل حال. (و)لكن (ذلك) الذي صير اليه من هذا الترجيح في حقيقة الأمر (ليس بصحيح أيضا) وقد بينا ذلك في محله.

هذا هو حال العلة المتعدية من حيث مفادها، فإنها -كما تعلم- لا تخالف ظاهر اللفظ الدال على حكم محلها (وأما المخصصة فـ)ـإنها ليست كذلك إذ (خالفت موجب العموم) السابق بيانه (فكانت) بذلك (أضعف) وأوهن (من العلة الأخرى) التي لم تخالفه بل قررته وأبقته على ظاهره.

هذا ما أورده المصنف في هذا الوجه.

وفي هذا قال الشيخ الشيرازي: "أن تكون إحداهما يوافقها عموم والأخرى لا يوافقها كعلتنا في إيجاب القطع في سرقة ما يسرع إليه الفساد، وعلتهم في إسقاطه؛ لأن علتنا يوافقها عموم القرآن والخبر.

ومن الناس من قال: إن الموجبة للتخصيص أولى. والأول أصح لأن العموم دليل بنفسه، فإذا انضم إلى القياس قواه"[1].

هذا ما تيسر ذكره في هذا الوجه العاشر.

الوجه (الحادي عشر) هو (ترجيح العلة) على ما يعارضها من علة أخرى (بكثرة) وشدة (شبهها بأصلها) الذي أخذت منه (على العلة التي هي أقل) وأضعف (شبها بأصلها) ومأخذها.

(و)القول ب(ـهذا) الترجيح (ضعيف عند من لا يرى مجرد الشبه في الوصف الذي لا يتعلق الحكم به موجبا للحكم) ولا قاضيا به لكونه غير مؤثر وغير مناسب للتعليل به، وبذلك يراه وصفا طرديا لا غير.

(و)أما (من رأى ذلك) وهو مجرد الشبه واعتقده (موجبا) للحكم وقاضيا به (فـ)ـإن نهاية ما يتحقق عنده بذلك و(غايته) هي (أن تكون) هذه الكثرة والشدة (كعلة أخرى) تزاد على العلة الأخرى التي هي المناسبة، (و)اعتضاد تلك العلة بهذه غير قاض بالترجيح لها، اذ (لا يجب ترجيح علتين) تعاضدتا (على علة واحدة) وانما لا يجب المصير الى هذا الترجيح (لانـ)ـه كما ذكر أبو زيد (الشيء إنما يترجح بقوته) التي تكون صفة فيه والتي تقدم ذكر بعض من أفرادها. هذا هو ما يترجح به الوصف الذي يجعل علة (لا بانضمام مثله إليه) فانه لا يترجح به خلافا لما اختاره ابن السمعاني في القواطع (كما لا

---

(١) شرح اللمع، ٢/ ٩٦٤.

يترجح الحكم الثابت بالكتاب والسنة والإجماع) مثلا (على) الحكم (الثابت بأحد هذه الأصول) بل يقضي بثبوت التعارض بينهما على وجه التكافؤ. فإن ترجح عليه فإن ذلك إنما يحصل بقوة دليله لا بهذا الانضمام والاجتماع.

خلاصة القول أن الترجيح بهذا الوصف -وهو شدة الشبه وكثرته- فيه هذا الحلف.

(و)يقرب من صورة (هذا) الترجيح ومن حاله متضمن (قولهم: رد الشيء) القيس (إلى جنسه) في حال بناء الحكم فيه (أولى) وأرجح (من رده) مقيسا (الى غير جنسه) فيقضى بذلك (حتى يكون قياس بعض أحوال الصلاة) النافلة -مثلا- (على الصلاة) المفروضة، وذلك كقضائها إذا أفسدت عن نسيان-مثلا- (أولى من قياسها على) غير جنسها مثل (الصوم والحج) وانما قضي بأولوية رد هذا الشيء الى جنسه وأرجحيته (لأنه اقرب شبها به) اي بهذا الجنس. (و)القضاء بهذه الأولوية وأرجحيتها حكم (ليس ببعيد) على الصواب، بل الظاهر هو أنه صواب (لان اختلاف الاصول يناسب اختلاف الأحكام) فما تساوت أصوله من الجزئيات قد تتساوى أحكامه وتتحد (فان كان جنس الفعل المنظور فيه) طلبا لحكمه جنسا (واحدا) كالصلاة (كان التقارب) فيما يقضى به في جزئياته (اغلب على الظن) فاذا نظر في صورة فعل في الصلاة النافلة -مثلا- فإنه قد يكون ما قضي به فيها هو ما كان قد قضي به في الصلاة الفرض، وهكذا الصوم والحج (و)تفريعا (على هذا) وهو ترجيح الإلحاق بالاشتراك في الجنس على ما يقابله (جعل مجرد الشبه) بين المقيس والمقيس عليه (حجة) في صحة التسوية بينهما في الحكم وإلحاق أحدهما بالآخر (عند قوم) قد بين المراد بهم في مجرى الكلام على مسلك الشبه.

هذا ما ذكره المصنف في هذا الوجه.

وفي هذا الوجه قال الشيرازي: " أن يكون أصل احداهما من جنس الفرع المتنازع فيه اصل والأخرى من جنس آخر، فالتي اصلها من جنس المختلف فيه أولى.، وذلك مثل قياسنا ما دون أرش الموضحة في تحمل العقل، وقياسهم على سائر المتلفات في إسقاط التحمل، فقياسنا اولى لأن الموضحة من جنس ما اختلف فيه، وتعرف الشيء من جنسه اولى لأن الجنس أشبه".

وقال الرازي: " وأما الترجيح الراجع إلى الأصل والفرع معا فهو أن تكون العلة يرد بها الفرع إلى ما هو من جنسه والأخرى يرد بها الفرع إلى خلاف جنسه مثاله قياس الحنفية الحلي على التبر أولى من قياسه على سائر الأموال لأن الاتحاد من حيث الجنسية ثابتة بينهما"[١].

هذا ما تيسر ذكره في هذا الوجه الحادي عشر.

الوجه (الثاني عشر) الاعتضاد بإفادة زيادة مضمومة لإفادة الحكم، وذلك بأن تكون (علة) من العلتين المتعارضتين قد (أوجبت حكما) فقهيا (و) اوجبت كذلك (زيادة) عليه، والعلة الأخرى التي تعارضها ليست كذلك فاذا عرض هذا الحال في حق علتين فان هذه العلة المفيدة لهذه الزيادة (مرجحة على ما) يعني على الوصف الذي (لا يوجب الزيادة) وهذا الوصف هو العلة الأخرى، وهذا (عند قوم) من الأصوليين. وإنما جعلت العلة المفيدة لهذه الزيادة راجحة (لأن العلة تراد) وتطلب مقصودة (لـ)إثبات (حكمها) بها (فما كانت) من العلل (فائدتها) التي تثمرها (أكثر فهي أولى) وأرجح من العلة التي خلت من ذلك. وقد مضى هؤلاء القوم على العمل بهذا الترجيح والبناء **عليه (حتى قالوا)** ان (ما اوجب الجلد والتغريب) وقضى بهما من علة (أولى) **وأرجح (مما)** من علة (لا يوجب إلا الجلد) ولا يقضي إلا به وحده.

---

(١) المحصول/ ٢/ ٤٨٨.

(وعلى) سنن هذا الرأي و(مساقه قالوا) كذلك: إن (علة تقتضي الوجوب) وتوجبه (أولى مما) يعني أولى من العلة التي (تقتضي الندب) وتفيده.

وهكذا ما يعنى العلة التي تقتضي الندب فإنها (أولى) وأرجح (مما) يعني من العلة التي (تقتضي الإباحة) وإنما رجحت هذه العلة التي تقتضي الوجوب (لأن في) الحكم (الواجب معنى الندب وزيادة) عليه، وإن لم يكن الواجب محتويا عليه.

وفي هذا قال الرازي: "الترجيح بكون أحد حكمي العلة أزيد من حكم الآخر بأن يكون حكم أحدهما الندب وحكم الآخر الإباحة فالمثبت للندب أولى لأن في الندب معنى الإباحة وزيادة فكانت أولى إذا كانت الزيادة شرعية"(١).

الوجه (الثالث عشر) اعتضاد إحدى العلتين المتعارضتين بالتعدي، والأخرى موسومة بخلاف ذلك وهو القصور، والتعارض الذي بين هاتين العلتين هو التعارض في جواز التعدية للحكم الذي في محلهما أو لا، إذ لا يتصور التعارض بينهما في تحصيل التعدية لأن القاصرة لا وجود لها في غير محل النص ولا يخفى أنه لا سبيل إلى جريان القياس بناء عليها. فانحصر التعارض بينهما في ما ذكر.

فإذا حصل هذا في شأن علتين فإن الذي صار إليه الأستاذ أبو منصور، وابن برهان وقال إمام الحرمين: إنه المشهور هو القول بـ(ترجيح) العلة (المتعدية على) العلة (القاصرة) وتقديمها عليها (و)هذا القول (هو) قول ضعيف عند من لا يفسد القاصرة) يعني عند من لا يرى فسادها ولا يقضي به وإنما يراها علة صحيحة، وإنما قضي بضعف هذا القول لأن إثمار علة ما

(١) المحصول/ ٢/ ٤٨٥.

الفروع لا يدل على قوتها ورجحانها على ما قد يعارضها من علة قد لا تكون كذلك، وإنما قضي بهذا (لأن كثرة الفروع) لعلة ما (بل وجود أصل الفروع لا تبين قوة في ذات العلة) التي هي علة تلك الفروع.

هكذا في النسخ التي بيدي فقوله (بل وجود أصل الفروع) واقع بين قوله (لان كثرة الفروع) وقوله (لا تبين قوة في ذات العلة) والذي يظهر من كلامه هذا هو أن قوله (بل وجود أصل الفروع) قول معترض بين قوله (لأن كثرة الفروع) وقوله (لا تبين قوة في ذات العلة) وبهذا تكون صورة كلامه هذا هي (لان كثرة الفروع لا تبين قوة في ذات العلة) التي هي علة هذه الفروع وبذلك لا يرجح بها (بل وجود أصل الفروع) وموجبه الذي هو علتها في محلٍّ ما لا يرجح على أصل لا تكون عنه فروع فقهية وهو العلة القاصرة (بل ينقدح) في الذهن راجحا (أن يقال): العلة (القاصرة أوفق للنص) إذ تدل على ما يدل عليه، وبذلك هي عاضدة له في مدلوله كما هو عاضد لها في مدلولها.

وهذا الرأي هو الذي نصره الشيخ أبو إسحاق الشيرازي على ما حكاه عنه إمام الحرمين في البرهان، والزركشي في "البحر" لكن الذي في "شرح اللمع" هو القول بترجيح المتعدية، ونص كلامه فيه: " أن تكون إحداهما متعدية والأخرى واقفة كعلتنا في الخمر: "أنه شراب فيه شدة مطربة"، وعلتهم "أنها خمر" فالمتعدية أولى، لأنه مجمع على صحتهما عند القائلين بالقياس، والواقفة مختلف في صحتها، والمختلف فيه أضعف من المجمع عليه"[1].

والقول بترجيح المتعدية هو ما ذهب إليه المصنف في المنخول، إذ قال: " تقدم المتعدية على القاصرة بزعم الأستاذ أبي منصور والقاضي لأنه أغزر

(١) شرح اللمع، ٢/ ٩٥٩.

فائدة ولأن الصحابة كانوا يتمسكون بالمتعدية دون القاصرة إذ لا فائدة فيها. وقال الأستاذ أبو إسحاق: القاصرة مقدمة؛ لأنها معتضدة بالنص. فيقال له: الحكم هو المعتضد دون العلة. والمختار أنهما إن تواردا على حكم واحد يجمع بينهما ولا ترجيح وإن تناقضا فلا يلتقيان. نعم يكفي طرد المتعدية عكس القاصرة ولا يقاوم العكس الطرد أصلا وإن فرض ازدحام على حكم مع تقدير الاتفاق على اتحاد العلة فالمتعدية أولى لما ذكره القاضي"[1].

والمثال المشهور إيراده في هذا المقام هو الثمنية والوزن في النقدين. فمن رجح الوزن رتب على ذلك إمكان القياس فيهما، ومن رجح الثمنية صار إلى منع القياس فيهما.

وقد أورد إمام الحرمين هذا الوجه وأبدى فيه رأيه قائلا: " فلو فرضنا علة متعدية عن محل النص ففي ترجيحها على القاصرة خلاف. وحاصل ما قيل فيه ثلاثة مذاهب أحدها وهو اختيار الأستاذ أبي إسحاق ترجيح القاصرة والثاني وهو المشهور ترجيح المتعدية، والثالث وهو اختيار القاضي أنه لا ترجح إحداهما على الأخرى بالقصور والتعدي.

وأول ما يجب به الافتتاح تصوير المسألة فإن فرضنا علتين قاصرة ومتعدية في نص واحد فالقول في هذا ينبني على أن الحكم الواحد هل يعلل بأكثر من علة واحدة وهذا أصل قد سبق تمهيده فإن لم يمتنع اجتماعهما فلا معنى لترجيح إحدى العلتين على الأخرى ولكن الوجه القول بالعلتين والقاصرة والمتعدية متوافيتان في محل النص الواحد لا تناقض بينهما ولا تعارض فإن المتعدية مستعملة مقول بها وراء النص وإن لم نر اجتماع العلتين لحكم واحد فإذ ذاك ينقدح الكلام في ترجيح القاصرة على المتعدية.

(١) المنخول (ص: ٥٥٢).

أما الجمهور من أرباب الأصول فذاهبون إلى ترجيح المتعدية ووجه قولهم أن العلل تعني كفوائدها والفائدة المتعدية فإن النص يغنى عن القاصرة فكان التمسك بالمتعدية أولى ومن رجع القاصرة احتج بأنها متأيده بالنص وصاحبها آمن من الزلل في حكم العلة فكان التمسك بها أولى.

ووجه القاضي إن الفوائد بعد صحة العلل وصحة العلل ترتبط بما يصححها مما يقتضي سلامتها عن المبطلات فإذا دل الدليل على الصحة، واستمرت دعوى السلامة فلا نظر وراء ذلك في النتائج والفوائد قلت أو كثرت وليس من الرأى الترجيح بحكم العلة وهو النتيجه والفائدة والترجيح الحقيقي إنما ينشأ من مثار الدليل على الصحة وفائدة العلة في مرتبة ما يدعى لها.

وقول القاضي في المسلك الذي ذكره أوجه الأقوال في مقتضى الأصول وما رآه الجمهور من النظر إلى الفوائد متروك بما ذكرناه وما اعتبره الأستاذ في مطابقة النص لحكم العلة القاصرة غير معتبر لما نبهنا عليه من أن حق المرجح ألا ينظر إلى حكم العلة ولا يرجح به بل الترجيح بما يصحح به العله ويقتضى مزيد تغليب الظن فيه وما ذكره مرجح العلة القاصرة من الأمن لا وقع له فإنه راجع إلى استشعار خيفة لا إلى تغليب ظن وتلويح متلقى من مسالك الاجتهاد.

والذي يبتغى وراء ما ذكرناه أن العلة المتعدية إذا صحت على السبر ولم ينافِ صحتها طارئ فقد وجدنا معنى على شرط الصحة ومقتضاه اعتبار غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه وهو مستند إلى أصل ثابت منشؤه من قاعدة شرعية فلست أدري ردها لمكان حكمة تسنح من الفكر منطبقة على محل النص فإن المعاني إذا اتصفت بالصفات التي ذكرناها من اجتماع الأمور المرعية والسلامة عن المبطلات والاستناد إلى منصوص عليه. فالأولون

من الأئمة كانوا مسترسلين على العمل بها وليس ما يجرى في الفكر من العلة القاصرة مناقضا فلا وجه لترك المتعدية قطعا وإنما المتروك من قول من يرجح العلة المتعدية (تعلقه) بالفوائد ومصيره إلى أن العلة (تعنى) لثمرتها وفوائدها وهذا واه ضعيف فالوجه التعلق باسترسال المجمعين على العمل بالقياس كما ذكرناه وهذا إذا ضمه الناظر إلى ما حصلناه من القول في العلة القاصرة انتظم له فيه حقيقة المراد.

وعندنا أن هذه المسألة غير واقعة في الشريعة وإنما هي مقدرة والشريعة عرية عن اتفاق وقوعها.

فإن قيل قد علل أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ الربا في النقدين بالوزن وهو متعد إلى كل موزون وعلل الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بكونهما جوهري النقدين وهذا مقتصر على محل النص فما قولكم في ذلك.

قلنا الوزن على باطلة عند الشافعي والقول في التقديم والترجيح يتفرع على اتصاف كل واحدة من العلتين بما يقتضى صحتها لو انفردت.

ومن تمام الكلام في ذلك أن العلة القاصرة لو صح القول بها إن كانت غير مخيلة في جهة العكس فلا معارضة ولا مناقضة (والنقدية) ليست مخيلة في جهة العكس فكيف يتوقع اقتضاؤها نفي الحكم في العكس وقد ذكرنا في مراتب الأقيسة أن علة الربا في الأشياء الستة واقعة آخرا في درجات الأشباه ولا يتسلط المستنبط عليها (إلا) بتقدير الإرهاق والاضطرار إلى استنباطها فلسنا نرى للمسألة الموضوعة جدوى ولا فائدة.

فإن قال قائل لو استنبط ناظر علة في محل التحريم فصادف اجتهاده علة قاصرة ورأى محل النزاع عكسا لها واستنبط مستنبط آخر في محل تحليل مجمع عليه علة متعدية وصورة النزاع طردها فما القول والحالة هذه قلنا

لا يتصور أن يعارض عكس طردا فإن الطرد في منزلة العلة والعكس يقع في حكم (العضد) للإخالة على طريق التبعية ولا يقابل ما هو أصل ما يقع فرعا في معرض التلويح وهذا على التحقيق لو قيل به مصير إلى معارضة العلة ترجيحا

فإذا لم يتصور في اجتماع العكس قاصرة ومتعدية على حكم التوافق (نظرا) إلى الترجيح ولم يتحقق تعارض بين قاصرة ومتعدية في أصلين مختلفين فإن القول يرجع إلى معارضة الطرد والعكس وهذا لا سبيل إليه.

فإن قيل علة الشافعي في تثبيت الخيار للمعتقة تحت العبد قاصرة وقد قدمتموها على العلة المتعدية لأبي حنيفة قلنا هذا ساقط من أوجه أحدها أن ما اعتمده أصحاب أبي حنيفة من تعليل الخيار باطل في نفسه فلا ينتهي القول فيه إلى مقام الترجيح ومنها أن الرأي الظاهر عندنا ألا يعلل خيار المعتقة (تحت العبد) كما حققنا في (الأساليب) ومنها أن من يثبت الخيار للمعتقة تحت الحر يزعم أن قصة بريرة كانت واقعة والزوج حر فلا معنى للاستشهاد بهذه الصورة في ادعاء الوقوع والاستشهاد به.

فإذا هذه المسألة تقديرية لا نراها واقعة وقد كنا ذكرنا أن اجتماع العلل للحكم الواحد ينساغ في نظر العقول ولكنه غير متفق وقوعا في الشرع فلا معنى لإعادة ما سبق فهذا منتهى المراد"[1].

هذا ما به تمام القول في هذا الوجه الثالث عشر.

الوجه (الرابع عشر) هو اعتضاد إحدى العلتين المتعارضين بالنقل عن مقتضى النفي الأصلي، والعلة التي تقابلها على خلاف ذلك إذ هي مقررة

---

(١) البرهان (٢/ ٨٢٢، إلى: ٨٢٧).

لحكم هذا النفي وموجبه، فإذا حصل هذا الحال لعلتين فإن الذي تقرر في ذلك مذاهب ثلاثة:

أحدها هو أنه يصار إلى (ترجيح) هذه العلة (الناقلة عن حكم العقل) وهو بقاء ما كان على ما كان، وقد قضي بهذا الترجيح (لأن) العلة (الناقلة أثبتت حكما شرعيا) فكانت بذلك قد أفادت فائدة زائدة (و)أما العلة (المقررة) لما قضى به العقل -وهو النفي الأصلي- فإنها (ما اثبت شيئا) جديدا فما دلت عليه قد ثبت بهذا الدليل العقلي، ونظير ذلك تعارض خبرين أحدهما ناقل والآخر مبق فالناقل منهما مقدم على المبقي منهما بمزية افادته حكما شرعيا. وعلى هذا المذهب جمهور الشافعية وبه جزم إلكيا.

هذا هو المذهب الأول هنا.

(و)المذهب الثاني: هو ترجيح المبقية المقررة على الناقلة فقد (قال قوم): الناقلة غير مقدمة فلا أولوية لها (بل المقررة) للحكم العقلي هي الـ(ـأولى) والأرجح من الناقلة وإنما كانت أولى وأرجح (لأنها معتضدة) ومقواة (بحكم العقل) الذي يوافق ما تفيده من حكم و(الذي) هو كذلك (يستقل بالنفي) للحكم الذي يفيده وينفرد به، (لولا هذه العلة) التي تعارض جريانه في محلها.

قال إمام الحرمين: "الوجه تقديم العلة المنطبقة على الاصل المستقر فإنه في حكم الشهادة المؤكدة للعلة والنافلة تحتاج إلى مزيد وضوح يصادم قرار الأصل الذي يناقضها وإذا كان كذلك فالترجيح بمطابقة الأصل المستقر أولى"(١).

المذهب الثالث: هو أن الناقلة والمبقية سيان لأن النسخ بالعلل لا يجوز، بخلاف الخبرين في ذلك فإن نسخ أحدهما للآخر جائز، والغالب في النسخ

(١) البرهان (٢/ ٨٤٠).

بهما نسخ ما يوافق العادة منهما لما ينقل عنها منهما، وهذا مدرك بالاستقراء لمواقع أحكام الشرع.

قال الزركشي: " فلذلك قلنا في الأخبار: إن الناقل أولى قال الأستاذ أبو منصور: وكان علي بن حمزة الطبري يفرق بين العلل والأخبار، فيقول في الخبر: الناقل أولى، وفي العلل: إن المبقية فيها على العادة أولى من الناقلة فأما إذا كانت إحداهما مثبتة والأخرى نافية فقال الأستاذ أبو إسحاق وغيره: تقدم المثبتة، قال: ويعبر عن هذا بتقديم الناقلة على المبقية للأصل على ما كان قال: وربما خلط في هذين من لا تحقيق له، وهما يجريان على معنى واحد وقال الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: قدم قوم المثبتة على النافية، وهو غير صحيح، لأن النفي الذي لا يثبت إلا شرعا كالإثبات، وإن كان نفيا أصليا رجع إلى ما قدمناه في الناقلة والمقررة، وقال الأستاذ أبو منصور: الصحيح أن الترجيح في العلة لا يقع بذلك، لاستواء المثبت والنافي في الافتقار إلى الدليل قال: وإلى هذا القول ذهب أصحاب الرأي، وهو كما قال وكأن من رجح به لاحظ إلحاقها بالخبر، وبينهما فرق، فإن مدار الترجيح في الأخبار على أن العقلية أشبه من الاختلاف، ومدار الترجيح في العلل على غير ذلك من قوة المناسبة وتوفر الشواهد وهذا أجنبي عن النفي والإثبات، فالحق -كما قال ابن المنير- إن قلنا: إن النفي فيها مستفاد من النفي الأصلي أن يلتمس الترجيح من خارج والصحيح أن النفي لا يكون مقتضى، لأن العدم لا يقتضى كما لا يقتضي وقال ابن السمعاني: والصحيح أن التي تقتضي الحظر أولى من التي تقتضي الإباحة وقيل: هما سواء وإن كانت إحداهما تقتضي حدا والأخرى تسقطه، أو توجب العتق والأخرى تسقطه، فقيل: الموجبة للعتق والمسقطة للحد أولى، لأن العتق مبني على الاتساع والتكميل، والحد مبني على الإسقاط والدرء وقيل: على السواء ولو كانت إحداهما مبقية للعموم على عمومه، والأخرى

توجب تخصيصه قال القاضي في التقريب " فقيل: يجب ترجيح المبقية للعموم، لأنه كالنص في وجوب استغراق الجنس، ومن حق العلة أن لا ترفع النصوص، فإذا أخرجت ما اشتمل عليه العام كانت مخالفة للأصول التي يجب سلامتها عنه وذهب الجمهور إلى أن المخصصة له أولى، لأنها زائدة"[1].

هذه هي المذاهب المقررة في هذا الوجه.

(و)أما (مثاله) فهو كل علتين تنقل إحداهما عن النفي الأصلي، والأخرى تقرره، ومن ذلك (علة تقتضي الزكاة في الخضروات) وتوجبها فيها كالطعم، (و)علة (أخرى تنفي الزكاة) عنها كالقوت والادخار.

(و)مثل ذلك (علة توجب الربا في الأرز) كالطعم، وعلة (أخرى تنفيـ)ـه عنه كالكيل إذا كان لا يكال.

(فإن قيل): هذا الذي صير إليه من تصحيح هذه العلة المبقية غير مسلم؛ إذ قد يقال (لم صحت العلة المبقية على حكم الأصل) وهو البراءة العقلية ولم قضي بوجودها (و)هي في حقيقة الأمر (لم تفد شيئا) فالظاهر في حقها هو أنه لا معنى لتصحيحها والقول بوجودها قائمة بمحلها، ولا وجه لذلك؛ لأنها لا تثمر شيئا وإنما قلنا بهذا في حقها (لأنها لو لم تكن علة) ولم يقض بتصحيحها (لكنا نبقي الحكم) الذي يقضي به ذلك النفي ونثبته (أيضا) كما نثبته بها بلا فرق، فما الذي أفاده وجودها وأثمره تصحيحها وما الذي سيفقد من حكم أو معرفة لو عدمت؟ لا شيء من ذلك.

(قلنا): نعم (إن كان) هذا (الأمر كما ذكرتم) وهو هو أن تصحيح هذه العلة لا طائل من ورائه ولا فائدة ترجى منه (فـ)ـإنه (لا يصح) التعليل بهذه

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٢٢).

العلة؛ إذ قد يكون المعلل بها (كمن علل بشيء) معلوم أنه كذلك بالضرورة، فيكون كمن علل (ليدل على أن هبوب الريح لا يوجب الصوم و)أن طلوع الشمس لا يوجب (الوضوء) مثلا، فإذا كان الوصف المعلل به مثل هذا الذي ذكر من هبوب الريح وطلوع الشمس بالإضافة إلى هذا الوجوب فإنه لا صحة تعليلية فيه، اذ هو حشو من الكلام فقط، فالمناط الذي يبقي الحكم العقلي لم يفد شيئا، إذ لا مدخل له في إفادة هذا الحكم، والمناط الذي أقصى ما يفيده هو تأكيد الحكم الذي دل عليه النص الوارد في محله ليس مناطا، إذ هذا لا يصح كونه مناطا (بل ينبغي أن) يفيد شيئا آخر غير ما يفيده مأخذه وذلك مثل (ان يقتضي تفصيلا) في الحكم (لا يقتضيه العقل) ولا يدل عليه (او يقتضي زيادة شرط) في الحكم (أو) يقتضي (إطلاقا لا يقتضيه العقل) وذلك (كما لو نصب) هذا المناط (علة لجواز بيع غير القوت) كالثياب والأواني (متفاضلا) بلا تماثل (فإن) هذا معتبر لأن (تخصيص غير القوت عن القوت) وفصله عنه في الحكم (لا يقتضيه العقل) ولا يدل عليه كما هو معلوم.

هذا ما تيسر ذكره في هذا الوجه الرابع عشر.

الوجه (الخامس عشر) اعتضاد إحدى العلتين المتعارضتين بالإثبات بخلاف الأخرى التي تعارضها. فإذا عرض هذا في حق علتين فإن ما تقرر في ذلك من قول أصولي هو أن فيه ثلاثة مذاهب:

أحدهما هو (تقديم العلة المثبتة على العلة النافية) التي تعارضها، وهذا قد (قال) به (قوم) منهم الشيخ أبو إسحاق فقد قال في شرح اللمع: " فالإثبات أولى، وذلك مثل قولنا في الفواكه: إنه مطعوم جنس فأشبه البر. وقولهم: إنه ليس بمكيل ولا موزون. فإن وصف علتنا إثبات صفة هي الطعم ووصف علتهم نفي صفة وهي الكيل والوزن فوصفنا أولى؛ لأن من الناس من ذهب

إلى أن التعليل بالنفي باطل وأجمعوا على أن التعليل بالإثبات جائز، فما كانت صحته باتفاق القائلين بالقياس أولى مما وقع فيه الخلاف بينهم"[1].

هذا ما نصر به هذا القول.

(و)المذهب الثاني: (هو) أنه لا تقديم لهذه العلة المثبتة، بل يرجح بينهما بما يكون به الترجيح؛ إذ لا مزية لإحداهما على الأخرى، وبهذا يكون هذا المذهب الأول مذهب (غير صحيح) وإنما قلنا إنه غير صحيح (لأن النفي الذي لا يثبت إلا شرعا) وهو النفي التوقيفي إنما هو (كالإثبات) الذي لا يتحقق حصوله إلا من جهة الشرع، هذا إذا كان هذا النفي من هذا الضرب. (و)أما (إن كان نفيا أصليا) أي ثابتا بالعقل فإنه (يرجع إلى ما) بينا حكمه الأصولي فيما سلف و(قدمناه من) بيان في مجرى الكلام على العلة (الناقلة و)العلة (المقررة) إذا تعارضتا. في المسألة الموردة قبل هذه.

وقد نحا إمام الحرمين منحى المصنف في هذا الذي ذهب إليه من إنكار أرجحية المثبتة فقال: "إذا تضمنت إحدى العلتين نفيا والأخرى إثباتا فقد صار بعض الناس إلى تقديم العلة المثبة وهذا قول من لا يثبت فيما يأتي به فإن الترجيح لا ينشأ من النفي والإثبات فربما يكون الإثبات أغلب في مسالك الظنون وربما يكون الأمر على (الظن في) العكس فليتبع المتبع طريق التغليب على الظن مع الانحصار في مسالك الشريعة غير معرج على نفي أو إثبات"[2].

والمذهب الثالث: تقديم النافية، وقد صار إلى هذا الآمدي فقال: "أن تكون علة أحد القياسين مقتضية للإثبات والأخرى مقتضية للنفي، فالنافية تكون أولى؛ لأن مقتضاها يتم على تقدير رجحانها وعلى تقدير مساواتها،

---

(١) اللمع/ ٢/ ٩٥٧.

(٢) البرهان (٢/ ٨٣٩).

ومقتضى المثبتة لا يتم إلا على تقدير رجحانها، وما يتم مطلوبه على تقدير من تقديرين يكون أغلب على الظن مما لا يتم مطلوبه إلا على تقدير واحد معين.

فإن قيل: إلا أن العلة المثبتة مقتضاها حكم شرعي بالاتفاق بخلاف النافية، وما فائدتها شرعية بالاتفاق تكون أولى.

وأيضا فإنه يجب اعتقاد اختصاص أصل النافية بمعنى لا وجود له في الفرع تقليلا لمخالفة الدليل، كيف وأن ما ذكرتموه من الترجيح للنافية غير مستقيم على رأي من يعتقد التخيير عند تساوي الدليلين المتعارضين، وعلى هذا فيتساوى القدمان.

قلنا: أما كون حكم إحدى العلتين شرعي فلا يرجح به؛ لأن الحكم إنما كان مطلوبا لا لنفسه بل لما يفضي إليه من الحكم به، والشارع كما يود تحصيل الحكمة بواسطة ثبوت الحكم يود تحصيلها بواسطة نفيه.

كيف وأن العلة النافية متأيدة بالنفي الأصلي والمثبتة على خلافه فكانت أولى.

وما قيل من وجوب اعتقاد اختصاص النافية بمعنى في الأصل لا وجود له في الفرع فهو معارض بمثله في المثبتة، وأنه يجب اعتقاد اختصاص أصلها بمعنى لا وجود له في الفرع تقليلا لمخالفة الدليل النافي، وليس أحدهما أولى من الآخر، والتخيير وإن كان مقولا به عند تعارض الدليلين مع التساوي من كل وجه فليس إلا على بعض الآراء الشاذة بالنسبة إلى ما قابله.

كيف وأن الحكم إنما يثبت لما يصلح أن يكون مقصودا، وإثبات الحكم عند التعارض من كل وجه لتحصيل مصلحة على وجه يلزم منه مفسدة مساوية لا يصلح أن يكون مقصودا، فالحكم يكون منتفيا لانتفاء مقصوده."[1]

---

(١) الإحكام (٤/ ٢٧٨).

هذا ما تيسر ذكره في هذا الوجه.

وبعد بيان هذا نورد بحثا متعلقه الترجيح بدرء الحد.

(و)في هذا الشأن (قد قال الكرخي): إن (العلة الدارئة) الدافعة (لـ)ـشرع (الحد) والقضاء به في موضع ما هي (أولى من) العلة (الموجبة) له فيه.

(وهذا) الذي باح به الكرخي وذهب إليه إنما (يصح بعد ثبوت) مستند هذا الترجيح وهو (قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: "ادرؤا الحدود بالشبهات") فإنه وإن كان قد يروى حديثا نبويا فإنه قد عرف أنه قول موقوف على عمر أو عائشة (و) على كل هذا (لا يجري في) الحدود التي تترتب عن الإخلال بـ(ـالعبادات، و)ما شرع في (الكفارات، وما لا يسقط بالشبهات) كالتسبب في القتل ونحو ذلك، وبذلك القول المختار في هذا الشأن أنه لا ترجيح للمناط الدارئ للحد بنفسه على غيره (بل إذا كان للوجوب) للحد (وجه) يعني دليلا يثبت به (و) كان كذلك (للسقوط) أي سقوط الحد (وجه) يعني دليلا يثبت به (وتعارض الوجهان) وتقابلا (كان المحل محل شبهة فـ)ـإذا كان كذلك (فـ)ـانه (يسقط) هذا الوجوب (لـ)ـاجل (عموم) هذا (الخبر) وشموله لهذه الصورة، هذا ما يحصل هذا السقوط لأجله (لا) لأجل (ترجيح) العلة (الدارئة) للحد بذاتها (على) العلة (الموجبة) له.

وقد أورد الرازي هذا الوجه فرجح تقديم العلة المسقطة للحد قائلا: "إذا كان حكم إحداهما في الفرع إسقاط الحد وحكم الأخرى إثباته فالمسقطة أولى لأن ثبوته على خلاف الأصل

فإن قلت المثبت للعقوبات يثبت حكما شرعيا والداريء يثبت حكما عقليا فالمثبت للحكم الشرعي أولى

الجواب أن الشرع إذا ورد بالسقوط صار السقوط حكما شرعيا ولذلك لا يجوز نسخه إلا بما ينسخ الحكم الشرعي"[1].

وقال الزركشي: "وإن كانت إحداهما تقتضي حدا والأخرى تسقطه، أو توجب العتق والأخرى تسقطه، فقيل: الموجبة للعتق والمسقطة للحد أولى، لأن العتق مبني على الاتساع والتكميل، والحد مبني على الإسقاط والدرء وقيل: على السواء"[2].

وقال الشيخ الشيرازي: "أن تكون احداهما تقتضي العتق والأخرى لا تقتضيه فهما سواء، ومن أصحابنا من قال: إن التي تقتضي العتق أولى، وهو قول بعض المتكلمين.

والدليل على الأول أنه لا مزية للعتق على الرق في كونه شرعا فكان التعارض بينهما كالتعارض في غيرهما.

احتج المخالف بأن قال: مبنى العتق على العتق والتغلب، ألا ترى أنه يسري إلى غيره، وإذا وقع لا يقبل النسخ؟ فوجب أن يقدم ما يقتضي العتق على ما يقتضي الرق.

والجواب أن للعتق قوة في الوقوع، فأما في إثباته شرعا فلا مزية له عليه فبطل ما قلت"[3].

الوجه (السادس عشر) اعتضاد إحدى العلتين المتعارضتين بالأولوية المقامة على المناسبة، والأخرى خلو من ذلك فإذا حصل هذا في حق علتين

---

(١) المحصول (٥/ ٦٢١).

(٢) البحر المحيط (٨/ ٢٢٢).

(٣) شرح اللمع، ٢/ ٩٦٣.

فإنه يصار إلى (ترجيح علة) مقررة (هي بطريق) القياس (الأولى على ما) يعني على العلة التي (هي) ثابتة بطريق القياس الذي هو (مثل) فقط، فالمناط الذي يتصف بالأولوية اولى من المناط المتصف بالمثلية فقط وذلك (كتعليل قبول شهادة التائب) من القذف (و)الحاق هذا القبول و(قياسه على ما) كان عليه من المنع (قبل اقامة حد القدف عليه) اي على هذا القاذف.

هذا هو المثال الأول.

(و)المثال الثاني (تعليل صحة النكاح عند) حصول (فساد التسمية) يعني صيغة النكاح التي هي أحد أركانه (قياسا على ترك) هذه (التسمية) على وجه الإطلاق هذا ما قد يمثل به لهذا الوجه فالقياس جار بين ما ذكر (وإن كان ذلك بطريق) القياس (الأولى فهو أقوى) مما هو حاصل بطريق المثل فقط، فإذا أمكن الحاق فرع بفرع على وجه الأولوية في القياس فإن ذلك أولى من الحاقه به بالمثلية فقط.

الوجه (السابع عشر) اعتضاد احدى العلتين بالملازمة لجميع الفروع وفي كل الأحوال والأخرى التي تعارضها بخلاف ذلك، فإذا عرض هذا في حق علتين فما أثمره النظر الأصولي في ذلك مذهبان:

أحدهما: هو ترجيح الملازمة، فإنه قد (رجح قوم) منهم الشيخ الشيرازي (العلة الملازمة) لمحلها في جميع الأحوال (على العلة التي تفارق)ـه (في بعض الأحوال) فقط، لأن ما اتصف جريانه بشمول جميع الأحوال ارجح مما اتصف بجريانها في بعضها فقط، لأن فائدة العام ارجح هنا على الخاص لما في ذلك من مزيد فائدة.

وفي هذا قال الشيخ الشيرازي: " الثالث والعشرون أن تكون إحدى العلتين تعم معلولاتها والأخرى لا تعم، وذلك كعلة أصحاب أبي حنيفة في عتق من

عدا الوالدين والمولودين، فإنهم يقولون: ذو رحم بالنسب؛ وهذه علة لا تعم معلولاتها لأن قولهم: ذو رحم محرم؛ أي تحرم المناكحة بينهما؛ وهذا يوجد بين الذكر والانثى، والحكم فيهما وفي الأنثيين والذكر واحد؛ فلم تعم علتهم جميع المعلول وعلتنا في تلك المسألة تعم المعلولات، فكانت علتنا مقدمة على علتهم"(١).

هذا ما ثبت به هذا المذهب الأول.

(و)المذهب الثاني: عدم الترجيح بهذه الملازمة إذ لا تقتضي ذلك، ومقتضى هذا أن هذا المذهب الأول مذهب (ضعيف)، وإنما قلنا إنه ضعيف؛ لأن هذا اللزوم لا يستلزم التعليل بالضرورة (إذ رب) وصف (لازم) لمحل الحكم (لا يكون علة) لذلك الحكم وذلك (كحمرة الخمر) فإنها لازمة له لكنها ليست علة حكمها (بل) محل الحكم نفسه الذي لا ينفك عنه قد لا يكون علة، وذلك (كوجود الخمر و)وجود (البر) فإنهما محلا حكميهما، ومن المعلوم أنهما لا ينفكان عنهما وعلى ذلك ليسا علتين لهما، فعلة تحريم الخمر الشدة المطربة، وعلة الربا في البر الطعم أو القوت والادخار أو القوت.

هذا ما ذكره المصنف في هذا الوجه.

وقد أورده إمام الحرمين قائلا: " إذا كانت إحدى العلتين تعم الأحوال كعلة الشافعي في منع بيع الكلب فإنه اعتبر النجاسة وكانت العلة الأخرى تختص ببعض الاحوال كالانتفاع الذي تمسك به أبو حنيفة في جواز البيع وهذا لا يجري في الجرو فقد قال قائلون (تقدم) العلة التي تعم الأحوال وهذا عندنا عرى عن التحصيل فإن الجرو من جنس ما ينتفع به فلا ينتصب من مثل هذا شيء له وقع في مأخذ الدلة.

---

(١) شرح اللمع، ٢/ ٩٦٤.

ورأينا في مسألة الكلب أن التعلق بالنجاسة شبه لا يتأتى الوفاء بتقديرها معنى فقهيا ولكنه شبه مطرد وقول ابي حنيفة في الانتفاع معنى فقهي ولكنه منتقض والشبه المطرد مقدم على المخيل المنتقض فهذا وجه الكلام.

والأمر المتبع في ترجيح الأقيسة ما مهدناه قبل الخوض في رسم المسائل ولكنا استوعبنا بهذه المسائل ما خاض فيه الخائضون وأوفينا على الاستيعاب وإن تركنا شيئا لم نتعرض له فقد مهدنا ما يرشد إلى (قواعد) القول فيه"[1].

وقد أيد الأبياري هذا الذي قال به إمام الحرمين هنا، فقال: " الذي ذكره الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ ها هنا، صحيح. وهذا الذي قاله هؤلاء القوم إن كونه منتفعًا به، لا يتناول الجرو، كلام ضعيف، والمراد أن يكون المبيع من جنس ما ينتفع به. وليس المعنى كونه منتفعًا به ناجزًا، ولكن كونه سببًا للانتفاع في بعض الأحوال، يناسب جواز البيع في الحال. وأكثر المبيعات لا يتأتى الانتفاع بها حالة بيعها، بل ينظر زمان الانتفاع بها. نعم، المثال يصلح لهذا"[2].

الذي ذكره الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ هنا صحيح وهذا الذي قاله هؤلاء القوم ان كونه منتفعا به لا يتناول الجرو نعم المثال يصلح لهما)

وقد نحا الرازي هذا المنحى فقال" العلة إذا كانت مثبتة للحكم في كل الفروع فهي راجحة على ما تثبت الحكم في بعض الفروع.

وسبب الرجحان أن الدال على الحكم في كل الفروع يجري مجرى الأدلة الكثيرة لأن العلة تدل على كل واحد منها. وأيضا دلالته على ثبوت الحكم في كل واحد من تلك الفروع يقتضي ثبوته في البواقي ضرورة أن لا قائل بالفرق فهذه العلة العامة قائمة مقام الأدلة الكثيرة

(١) البرهان (٢/ ٨٤١).

(٢) التحقيق والبيان في شرح البرهان (٤/ ٤٩٢).

وأما العلة الخاصة في الصورة الواحدة فهي دليل واحد فقط فكان الأول أولى"[1].

هذا ما تيسر ذكره في هذا الوجه.

الوجه (الثامن العاشر) اعتضاد احدى العلتين بكون أصلها سالما من المعارضة، والعلة التي هي معارضتها قد خلت من ذلك، فإذا حصل هذا الحال لعلتين فإنه قد (رجح قوم علة انتزعت) واستنبطت (من اصل سلم من المعارضة) له بعلة أخرى فيه (على علة انتزعت من أصل لم يسلم من المعارضة بـ)ـعلة (مثلها) وانما رجحت الأولى عند هؤلاء القوم لأنها لا مزاحم لها في كونها علة ما أسند اليها من حكم.

وقد أورد الآمدي هذا الوجه وقال فيه: " أن تكون علة أحد القياسين لا مزاحم لها في أصلها بخلاف الأخرى، فالتي لا مزاحم لها أولى لأنها أغلب على الظن وأقرب إلى التعدية، وعلى هذا يكون ما رجحانها على مزاحمها أكثر مقدمة أيضا"[2].

الوجه (التاسع عشر) اعتضاد إحدى العلتين المتعارضين بالخفة والأخرى بخلاف ذلك، فإذا عرض هذا في حق علتين فإن ما أثمره النظر الأصولي في ذلك قد انبلج عن مذهبين:

أحدهما: ترجيح ما يدل على التخفيف من العلتين، فقد (رجح قوم) منهم من المتأخرين تاج الدين الأرموي، وتلميذه البيضاوي (علة توجب حكما أخف) من الحكم الذي تفيده العلة الأخرى وهو الحكم الثقيل، وإنما رجح هؤلاء القوم هذه التي توجب حكما أخف (لأن الشريعة حنيفية) ملة مستقيمة

---

(١) المحصول (٥/ ٦٢٧).

(٢) الإحكام (٤/ ٢٧٧).

(سمحة) سهلة لا حرج بها، قال تعالى: "وما جعل عليكم في الدين من حرج".

هذا هو المذهب الأول في المسألة.

والمذهب الثاني: هو تقديم العلة المفيدة للثقل، فقد (رجح) قوم (آخرون) العلة الدالة على الثقل والمفيدة للحكم الثقيل مستدلين على ذلك (بـ)الدليل (الضد) لهذا الدليل الذي استدل به أهل القول الأول، وهذا الدليل الضد هو أن الأصل في التكليف هو الإخراج من داعية الهوى وهو المقصود الأعظم من الشرع، ولا خروج من الهوى إلا بالعمل الثقيل على النفس ثم إن الأثقل هو الأكثر ثوابا، فإذا علم هذا علم به أن العمل بالدليل المفيد للأثقل هو الأرجح (لأن التكليف) الأصل فيه أنه (شاق ثقيل) فما وافق هذا الأصل يرجح.

هذه جملة من الترجيحات، فإذا تأملت في مضامين هذه التقريرات الأصولية المسوقة هنا (فـ)إنك قد تلفي (أن) جملة من (هذه الترجيحات) ترجيحات (ضعيفة) واهية وقد تقدم بيان وجه ذلك، والتنصيص على مواطنه فلا فائدة في اجتراره.

الوجه (العشرون) هو الترجيح باعتضاد إحدى العلتين المتعارضين بموافقة حكمها المقيس لحكم الأصل الذي هو المقيس عليه، والعلة الأخرى التي تعارضها على خلاف ذلك. فإذا عرض هذا في حق علتين فإنه يصار إلى (ترجيح علة توجب في الفرع) المقيس (مثل حكمها) الذي ثبت في محلها بالنص وهذا يرد في تعليلات فقهية، وذلك (كتعليل) الإمام (الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مسألة) قيمة (جنين الأمة) إذا أسقط تعليلا (يوجب حكما مساويا للأصل) المقيس عليه وهو جنين الحرة (في التسوية بين الذكر والأنثى) وهذه القيمة في جنين الأمة هي خمسة من الإبل.

قال الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في ذلك: " والأمة المكاتبة والمدبرة والمعتقة إلى أجل وغير المعتقة سواء أجنتهن أجنة إماء إذا لم تكن أجنتهن أحرارا بما وصفت من أن يطأ واحدة منهن مالك لها حر أو زوج حر غرته بأنها حرة ففي جنين كل واحدة منهن إذا خرج ميتا عشر قيمة أمه يوم جنى عليها.

(قال): وإنما قلت هذا؛ لأن رسول الله ﷺ لما كان في قضائه دلالة على أن لا يفرق بين الذكر والأنثى من الأجنة لم يجز أن يفرق بين الجناية على الجنين الذكر والأنثى من المماليك ولا يجوز أن يتفق الحكم فيهما بحال إلا بأن يكون في كل واحد منهما عشر قيمة أمه ومن قال في جنين الأمة إذا كان ذكرا نصف عشر قيمته لو كان حيا وإذا كان أنثى عشر قيمتها لو كانت حية فقد فرق بين ما جمع بينه رسول الله ﷺ "[1].

(و)هذا التعليل الشافعي يقابله (تعليل أبي حنيفة) رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ الحكم الذي قضى به في ذلك وهو ما أورده صاحب الهداية بقوله: " وفي جنين الأمة إذا كان ذكرا نصف عشر قيمته لو كان حيا وعشر قيمته لو كان أنثى. وقال الشافعي: فيه عشر قيمة الأم، لأنه جزء من وجه، وضمان الأجزاء يؤخذ مقدارها من الأصل. ولنا أنه بدل نفسه لأن ضمان الطرف لا يجب إلا عند ظهور النقصان، ولا معتبر في ضمان الجنين فكان بدل نفسه فيقدر بها"[2].

وهو حكم (يوجب الفرق) في القيمة (بين الذكر والأنثى في) هذا (الفرع) وهو جنين الأمة (إذ أوجب) بتعليله هذا (في الأنثى) التي (من الأمة عشر قيمتها و)أوجب (في الذكر نصف عشر قيمته) فقط. ففرق بين الذكر والأنثى في ذلك، فخالف الأصل المقيس عليه، (والأصل) المقيس عليه (هو جنين

---

(١) الأم للشافعي (٦/ ١١٩).

(٢) الهداية في شرح بداية المبتدي (٤/ ٤٧٢).

الحرة، و)الذي تقرر فيه بالنص هو التسوية بين الذكر والأنثى في قيمته إذا أسقط؛ إذ (في الذكر والأنثى) إذا أسقط أحدهما (منه) أي من الجنين (خمس من الإبل) وهي نصف عشر دية الحر.

قال محمد بن الحسن في هذا: " قال ابو حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الرجل يضرب بطن الامة فتلقى جنينا ميتا: إن كان غلاما ففيه نصف عشر قيمته لو كان حيا، وإن كان جارية ففيها عشر قيمتها لو كانت حية"[1].

هذا ما قرر به تعليل ما ذهب إليه كل من الشافعية والحنفية من الحكمين المذكورين (و)الذي ترجح بالنظر الفقهي هو أن (العلة التي تقطع النظر) وتدفعه (عن) اعتبار (الأنوثة والذكورة أولى) وأرجح من العلة التي تبنى على اعتبار التفرقة بينهما والفصل بين أحكامهما. وإنما كانت العلة التي يلغى فيها اعتبار الذكورة والأنوثة أولى وأرجح (لأنها أوفق لـ)ـهذا (الأصل) المقيس عليه إذ هو مبني على التسوية بين الذكورة والأنوثة. بل هي أوفق لما بني عليه الشرع من عدم اعتبار الذكورة والأنوثة بعينهما في التفرقة في الأحكام. فإن اعتبر شيء من ذلك في محل ما فإنه يكون موجبه هو ما لازم أحدهما من صفة، كضعف الأنثى ورقة طبعها، وشدة عطفها على ولدها، وكقوة الرجل وصلابته، وما ألزم به من حقوق ونحو ذلك مما يوجب التفرقة بين أحكام الذكور والإناث في الأمور الشرعية.

وإذ قد انتهى بنا المسير إلى هذا المقام (فـ)إنا نقول في ختم الكلام على هذه الترجيحات: (هذه) هي (وجوه الترجيحات) التي تقدم بها العلل بعضها على بعضها (وبعضها) أي هذه الترجيحات (ضعيف) كونه مرجحا على وجه الحقيقة وإن سميت بذلك، وبسبب هذا الضعف القائم به قد (يفيد

(١) الحجة على أهل المدينة لمحمد بن الحسن الشيباني (٤/ ٢٨٥).

الظن) بحصول الرجحان به (لبعض المجتهدين دون بعض) كما هو حال سائر الأمارات التي تفيد الظن بمدلولاتها لمن أداه اجتهاده إلى ذلك من المجتهدين.

(و)هذه الوجوه ليست هي وحدها ما به قد تترجح العلل بعضها على بعضها، إذ (يمكن أن يكون وراء هذه الجملة) من الترجيحات التي ذكرت (ترجيحات من جنسها) بحيث يكون بها ترجيح العلل بعضها على بعض.

(وفيما ذكرنا)ه (تنبيه عليها) وإرشاد إليها؛ إذ ما ذكر منها قد يلحق به ما في معناه بالنظر والتأمل، والبحث عن الأشباه والنظائر له. فمتى وجد شيء من ذلك ألحق به، فما ذكر يرشد إلى ذلك كله (إن شاء الله تعالى) نعم ما ذكره المصنف من إمكان وجود ترجيحات أخرى من هذا الجنس امر تقرر في واقع الأمر، فقد أورد جمع من الأصوليين من ذلك جملة منها:

أولا: أنه يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقي الذي هو مظنة الحكمة على القياس المعلل بنفس الحكمة، للإجماع بين أهل القياس على صحة التعليل بالمظنة، فيرجح التعليل بالسفر الذي هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة.

ثانيا: أنه يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمي؛ لأن العدم لا يكون علة، إلا إذا علم اشتماله على الحكمة.

ثالثا: أنه يرجح المعلل حكمة بالوصف العدمي على المعلل حكمة بالحكم الشرعي؛ لأن التعليل بالعدمي يستدعي كونه مناسبا للحكم، والحكم الشرعي لا يكون علة إلا بمعنى الأمارة، والتعليل بالمناسب أولى من التعليل بالأمارة، هكذا قال صاحب "المنهاج" واختاره.

وذكر إمام الحرمين الجويني في هذا احتمالين.

رابعا: أنه يرجح المعلل بالحكم الشرعي على غيره.

خامسا: أنها ترجح العلة القليلة الأوصاف على العلة الكثيرة الأوصاف؛ لأن الوصف الزائد لا أثر له في الحكم؛ ولأن كثرة الأوصاف يقل فيها التفريع.

قيل: وهو مجمع على هذا المرجح بين المحققين من الأصوليين، إذا كانت القليلة الأوصاف داخلة تحت الكثيرة الأوصاف، فإن كانت غير داخلة، مثل أن تكون أوصاف إحداهما غير أوصاف الأخرى، فاختلفوا في ذلك، فقيل: ترجح القليلة الأوصاف، وقيل: ترجح الكثيرة الأوصاف.

سادسا: أنه يرجح الوصف الوجودي على العدمي، وكذا الوصف المشتمل على وجودين على الوصف المشتمل على وجودي وعدمي، كذا في "المحصول".

سابعا: أنها ترجح العلة المحسوسة على الحكمية، وقيل بالعكس.

ثامنا: أنها ترجح العلة التي مقدماتها قليلة على العلة التي مقدماتها كثيرة؛ لأن صدق الأولى وغلبة الظن بها أكثر من الأخرى. وقيل: هما سواء.

تاسعا: أنها ترجح العلة المشتملة على صفة ذاتية على العلة المشتملة على صفة حكمية، وقيل: بالعكس، ورجحه ابن السمعاني.

عاشرا: أنها ترجح العلة الموجبة للحكم على العلة المقتضية للتسوية بين حكم وحكم، للإجماع على جواز التعليل بالأولى، بخلاف الثانية ففيها خلاف. وقال أبو سهل الصعلوكي: إن علة التسوية أولى، لكثرة الشبه فيها.

حادي عشر: أنها ترجح العلة التي وجودها بديهي على العلة التي وجودها حسي.

ثاني عشر: أنها ترجح العلة التي ثبتت عليتها بدليل ظاهر على العلة التي ثبتت عليتها بغيره من الأدلة التي ليست بنص ولا ظاهر.

ثالث عشر: أنها ترجح العلة التي ثبتت عليتها بالمناسبة على العلة التي ثبتت عليتها بالشبه والدوران، لقوة لمناسبة واستقلالها بإثبات العلية. وقيل: بالعكس، ولا وجه له.

رابع عشر: أنها ترجح العلة الثابتة عليتها بالمناسبة على العلة الثابتة عليتها بالسبر، وقيل: بالعكس، وليس هذا الخلاف في السبر المقطوع، فإن العمل به متعين، لوجوب تقديم المقطوع على المظنون، بل الخلاف في السبر المظنون.

خامس عشر: أنه يرجح ما كان من المناسبة واقعا في محل الضرورة على ما كان واقعا في محل الحاجة.

سادس عشر: أنه يرجح ما كان من المناسبة ثابتا بالضرورة الدينية على الضرورة الدنيوية.

سابع عشر: أنه يقدم ما كان من المناسبة معتبرا نوعه في نوع الحكم على ما كان منها معتبرا نوعه في جنس الحكم، وعلى ما كان منها معتبرا جنسه في نوع الحكم، وعلى ما كان منها مغيرا جنسه في جنس الحكم، ثم يقدم المعتبر نوعه في جنس الحكم، والمعتبر جنسه في نوع الحكم على المعتبر جنسه في جنس الحكم. قال الهندي: الأظهر تقديم المعتبر نوعه في جنس الحكم على عكسه.

ثامن عشر: أنها تقدم العلة الثابتة عليتها بالدوران على الثابتة بالسبر وما بعده، وقيل: بالعكس.

تاسع عشر: أنها تقدم العلة الثابتة عليتها بالسبر على الثابتة عليتها بالشبه وما بعده.

عشرين: أنها تقدم العلة عليتها بالشبه على العلة الثابتة عليتها بالطرد.

قال البيضاوي: وكذا ترجح على العلة الثابتة عليتها بالإيماء وادعى في "المحصول" اتفاق الجمهور على أن ما ثبتت عليته بالإيماء راجح على ما ثبتت عليته بالوجوه العقلية، من المناسبة، والدوران، والسبر، وهو ظاهر كلام إمام الحرمين في "البرهان".

قال الصفي الهندي: هذا ظاهر إن قلنا لا تشترط المناسبة في الوصف المومأ إليه، وإن قلنا تشترط فالظاهر ترجيح بعض الطرق العقلية عليها، كالمناسبة؛ لأنها تستقل بإثبات العلية، بخلاف الإيماء، فإنه لا يستقل بذلك بدونها.

واحدا وعشرين: أنها تقدم العلة الثابتة بنفي الفارق على غيرها.

ثانيا وعشرين: أنه يقدم ما يقتضي الحظر على ما يقتضي الإباحة. قال ابن السمعاني: وهو الصحيح وقيل: هما سواء.

ثالثا وعشرين: أن يكون أحدهما يقتضي حدا، والآخر يسقطه، فالمسقط مقدم.

رابعا وعشرين: أن يكون أحدهما يقتضي العتق والآخر يسقطه، فالمقتضي للعتق مقدم. وقيل: هما سواء.

خامسا وعشرون: أنه يقدم ما كان حكم أصله موافقا للأصول على ما ليس كذلك، للاتفاق على الأول، والاختلاف في الثاني.

سادسا وعشرين: أنه يرجح ما انضمت علته علة أخرى على ما لم ينضم إليه علة أخرى؛ لأن ذلك الانضمام يزيد قوة، وقيل: لا يرجح بذلك، وصححه أبو زيد من الحنفية.

سابعا وعشرين: أنه يقدم ما كان مشاركا في عين الحكم وعين العلة على المشارك في جنس الحكم وعين العلة، أو عين الحكم وجنس العلة، أو جنس الحكم وجنس العلة.

ثامنا وعشرين: أنه يقدم ما كان مشاركا في عين الحكم وجنس العلة، أو عين العلة وجنس الحكم على المشارك في جنس الحكم وجنس العلة.

تاسعا وعشرين: أنه يقدم المشارك في عين العلة وجنس الحكم على المشارك في عين الحكم وجنس العلة؛ لأن العلة هي العمدة في التعدية.

ثلاثين: أنه يقدم ما كان مقطوعا بوجود علته في الفرع على المظنون وجودها فيه.

واحدا وثلاثين: أنه يقدم ما كان حكم الفرع ثابتا فيه جملة لا تفصيلا.

هذا ما تيسر ذكره من هذه الترجيحات.

وإذ قد تم إيراد هذا وسوقه على تمام بيان فهذا منتهى الكلام في هذا الشأل، وبتمام (هذا) ونهايته يحصل (تمام القول) ونهايته (في القطب الرابع) من هذا الكتاب وهو القطب الموضوع والمرسوم في بيان حكم المستثمر وهو المجتهد.

(وبه) أي بتمام هذا القول يكون قد حصل و(وقع الفراغ) والانتهاء (من) بيان هذه (الأقطاب الأربعة التي عليها مدار علم أصول الفقه) وبها قوامه ووجوده (والحمد لله رب العالمين) إله الخلق أجمعين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين (وصلواته) وسلامه (على) الرسول (المصطفى) والمجتبى (محمد النبي وعلى آله وصحبه أجمعين) وعلى جميع أمته أبد الآبدين آمين يارب العالمين.

قال عبيد ربه مولود السريري المغربي: هذا منتهى الكلام في هذا الشرح، وتمام القول على مضامينه، ومباحثه.

وكان تمام هذا الشرح يوم السبت السابع من شهر جمادى الثانية سنة ثلاثة وأربعين وألف وأربع مائة من الهجرة النبوية الموافق للواحد والثلاثين من شهر دجنبر سنة اثنتين وعشرين وألفين.

وقد استمر صوغ هذا الشرح وإنجازه سنتين ونصف سنة.

فمن ألفى فيه نقصا فليكمله، ومن وجد في خطأ فليصلحه، فمن أتى شيئا من ذلك فإننا نسأله الله تعالى أن يثيبه على صنيعه هذا.

نسأل الله تعالى أن ينفع به كما نفع بأصله وأن يتقبله بقبول حسن.

آمين والحمد لله رب العالمين.

فهرس الموضوعات

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

شرح المستصفى

في أصول الفقه

لحجة الإسلام الإمام الغزالي

